تاريخ النظم الإسلامية

دراسة لتطور المؤسسات المركزية في الدّولة في القرون الإسلامية الأولى

تأليف

أ.د. فاروق عمر فوزي

تاريخ النُّظم الإسلاميّة

دراسة لتطور المؤسسات المركزية في الدّولة في القرون الإسلامية الأولى

277

فوزي، فاروق عمر

تاريخ النّظم الإسلاميّة - دراسة لتطور المؤسسات المركزية في الدّولة في القرون الإسلامية الأولى/ فاروق عمر فوزي. ـ عمان: دار الشروق، 2009

( ) ص

ر. إ. : 2009/8/3796

الواصفات: الاحكام السلطانية//الأيدلوجيات السياسية//التاريخ الإسلامي/

● تم إعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفة ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى

ISBN 978-9957 - 00 - 425- 5

● تاريخ النّظم الإسلاميّة - دراسة لتطور المؤسسات المركزية في الدّولة في القرون الإسلامية الأولى .

● تأليف : الأستاذ الدكتور فاروق عمر فوزي .

● الطبعة العربية الأولى : الإصدار الأول 2010 .



دار الشروق للنشر والتوزيع

هاتف : 4618190 / 4618191 / 4624321 فاكس : 4610065

ص.ب : 926463 الرمز البريدي : 11118 عمان - الاردن

Email : shorokjo@nol.com.jo

دار الشروق للنشر والتوزيع

رام الله - المصيون نهاية شارع مستشفى رام الله

هاتف 2975632 - 2991614 - 2975633 فاكس 02/2965319

Email : shorokpr@palnet.com

■ الاخراج الداخلي وتصميم الغلاف وفرز الألوان و الأفلام :

دائرة الإنتاج / دار الشروق للنشر والتوزيع

هاتف : 4618190/1 فاكس 4610065 / ص .ب . 926463 عمان (11118) الأردن

المحتويات

مقدمة

إن دراسة تاريخ النظم الإسلامية، كما أشرنا في الطبعة الأولى من الكتاب سنة 1983م، يفترض أن تؤكد وحدة وترابط المجتمع الإسلامي عبر عصوره المتتابعة ومن خلال مؤسساته السياسية والإدارية والقضائية والمالية والعسكرية وغيرها، وأن دراسة النظم لابد لها أن تبرز أصالتها بمعنى قدرتها على النمو والتطور والتفاعل والأخذ والعطاء ثم الإبداع، وأكثر من ذلك ارتباطها بالقيم والمثل العربية- الإسلامية، وتأكيد صفتها الإنسانية التي استفادت وأفادت شعوباً أخرى خارج نطاق المجتمع الإسلامي.

إن أصالة النظم لا تكمن فقط في أخذها وعطائها وتمازجها مع نظم أخرى سبقتها أو عاصرتها، وفي إبداعها نظماً جديدة وتطورها إلى الأمام في مجالات مختلفة من الحياة ظهرت بشكل أفكار ومثل وقيم طرحها مفكرون وإداريون وساسة وعلماء عبر العصور الإسلامية، بل في تطبيق هذه الأفكار ووضعها موضع التنفيذ بحيث ساهمت في بناء المجتمع ودفعت به خطوات إلى الأمام. ومن أجل ذلك أشار توينبي في كتابه (دراسة في التاريخ) إلى الحضارة الإسلامية بأنها حضارة فاعلة حيّة قبلت التحدي واستجابت له استجابة إيجابية. ونعت آدم قنز الحضارة الإسلامية في كتابه (النهضة في الإسلام) بأنها حضارة مثلت عصر ازدهار حقيقي في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وسمى المستشرقون العصر العباسي الأول (العصر الذهبي) في تاريخ الخلافة الإسلامية.

ومن المعروف أن النظم مثلها مثل مظاهر الحضارة الأخرى يتعذر بحثها بطريقة تجزيئية كأن تدرس مثلاً الإدارة العباسية بمعزل عن الإدارة في الفترة الأموية، ذلك لأن النظام يعد سلسلة مترابطة تكمل بعضها بعضاً لابد من دراستها بشكل متكامل إذا أردنا فهمها واستيعابها وتفسيرها، مع الأخذ في نظر

الاعتبار (حركة التاريخ) أو ما تسمى بالاستمرارية التاريخية التي تظهر أثر السابق في اللاحق. وعلى سبيل المثال لا الحصر بدأ تمركز السلطة بيد الخليفة منذ عهد عبد الملك بن مروان الأموي وتبلور واضحاً في العصر العباسي الأول، وبدأ الاتجاه نحو النظم الساسانية منذ عهد هشام بن عبد الملك الأموي واتضح أكثر في العصر العباسي الأول، وبدأت تشكيلات الجيش النظامي المحترف منذ عهد مروان بن محمد الأموي وأعطاها العباسيون الأوائل اهتماماً أكبر وهكذا...

ولابد من الإشارة بأن هذا الكتاب عالج النظم "المركزية" في عاصمة الدولة الإسلامية في المدينة المنورة ثم دمشق ثم بغداد وسامراء، وتتبع تطورها التاريخي وما استجد فيها من مظاهر ومفاهيم، ولم يتطرق إلى نظم الأقاليم التي كانت في بعض مجالاتها نسخة مبسطة من النظم المركزية. كما لم يعالج نظم الإمارات في مشارق العالم الإسلامي ومغاربه. يقول مونتكمري وات في كتابه (الفكر السياسي الإسلامي) إن المسلمين يعبرون عادة عن النظرية السياسية في شكل تاريخ، فالعرض التاريخي لمسألة الخلافة مثلاً يحمل في طياته موقفاً من النظرية السياسية لمؤسسة الخلافة، ولعل هذا القول ينطبق على النظم الإسلامية كافة وليس فقط على نظام الخلافة، فالباحث يجد في كتب التاريخ العامة معلومات متناثرة عن التطور التاريخي العملي لهذه النظم، أما ما كتبه الماوردي وغيره من كتاب السياسة الشرعية والعلماء والفلاسفة فهو يهتم بالنظرية والشروط والتبرير أكثر من التطور العملي.

ونظراً لتشعب موضوع تاريخ النظم الإسلامية وتطوره عبر العصور المتعاقبة، فقد حاول المؤلف أن يراعي الشمولية التي تعالج الحقائق الأساسية التي يتوقع القارئ وجودها، وأن اختلاف وتعدد آراء وتفسيرات الباحثين المحدثين من عرب ومسلمين ومستشرقين يتطلب من كل مؤلف الحيطة العلمية والحذر والتقصي والدقة عند الاستعانة بالمصادر أو النظر في المراجع الحديثة التي ألفت حول الموضوع، فهناك من نظر إليها من خلال روايات المصادر التاريخية وهناك من نظر إليها من خلال مصادر الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية والفقه

وهناك من تناولها من خلال مصادر الفلسفة الإسلامية، وهناك من تأثر ببعض آراء المستشرقين الذين نسبوا بعض النظم إلى مؤسسات ساسانية وبيزنطية ويونانية.

وأخيراً فالكتاب منهجي اهتم باختيار المتن، وخاطب شريحة الأكاديميين والطلبة الجامعيين، وربما جذب موضوعه القرّاء العاديين المولعين بالتاريخ الإسلامي، ومن هنا فقد راعى المؤلف أن تكون اللغة واضحة سهلة خالية من التعقيد، وقد ضم الكتاب ستة فصول غطت مجمل النظم و"المؤسسات المركزية" في العاصمة وشملت السياسية والإدارية والقضائية والمالية والعسكرية، وجاءت الطبعة الجديدة الثانية مزيدة ومنقحة بعد مرور مدة من الزمن على الطبعة الأولى خاصة بعد أن ظهرت مصادر وأبحاث جديدة حول الموضوع.

تناول التمهيد مسألة تأثر النظم الإسلامية بتناوب السلطة الحاكمة في الدولة العربية الإسلامية، ومدى أثر الأسر الحاكمة على استمرارية النظم وتبدلها المفاجئ. وهل أن هذا التبدل أو التطور في النظم حدث بتأثير السلطة الجديدة أم بتأثير حركة التاريخ المستمرة؟ أم بتأثير الاثنين معاً. وهو موضوع طالما شغل الباحثين المحدّثين وهم يتحرون عن مغزى الانتقال من عصر إلى عصر في تاريخ الإسلام، وجدوى التحقيب في التاريخ الإسلامي.

أما الفصل الأول فقد عالج موضوع الخلافة، وهو موضوع خلافي شائك قال عنه محمد عمارة في كتابه (نظرية الخلافة الإسلامية) إنه أصبح أولى قضاء الخلاف في الإسلام فانقسم المسلمون حوله إلى فرق ومذاهب وتيارات واقتتلوا فيما بينهم. والإسلام لم يحدد نظاماً واحداً شاملاً لكل زمان ومكان، فالقرآن زودنا بمبادئ أساسية في الحكم، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يحدد شكلاً من أشكال الحكم بل زودنا بمثل وقيم أخذناها من سنته وأقواله، وقد اجتهد الخلفاء الراشدون في تطبيق هذه المبادئ القائمة على العدل والشورى والاختيار والإجماع، إلا أن الأمور اختلفت في الفترة الأموية ثم العباسية كما أوضحها هذا الفصل.

كما أعطى هذا الفصل نظرة شمولية مختصرة عن الفرق الإسلامية ونظرتها إلى مؤسسة الخلافة، ونظرة كتاب السياسة الشرعية والفلاسفة إليها.

وعالج الفصل الثاني نظام الوزارة ابتداءً من مصطلح الوزير مروراً بتأسيس "منصب" الوزير رسمياً في العصر العباسي الأول حتى نهاية الدولة العباسية، كما تطرق الفصل إلى نظرية الوزارة والوزارة في رؤية كتاب السياسة الشرعية والمفكرين والأوائل.

وتطرق الفصل الثالث إلى نظام الإدارة وبدأ بمقدمة موجزة عن القيم الإدارية في التراث الإسلامي، ثم أسهب في تنظيمات عمر بن الخطاب واضع الأسس الإدارية للدولة مروراً بالإدارة الأموية اللامركزية والإدارة العباسية المركزية حتى نهاية الدولة، كما تكلم عن التعريب الإداري في العهد الأموي وتطور الدواوين في العاصمة، وأنواع الإمارة على البلدان في العصر العباسي.

أما الفصل الرابع فقد تناول نظام القضاء وتوابعه في الدولة الإسلامية حتى نهاية الدولة العباسية، كما لم يهمل دور القضاة والعلماء، وهم ممثلو المجتمع، بوصفهم رقباء على السلطة وسياستها، وسياسة الدولة تجاه المذاهب التي بدأت بالظهور في المجتمع خلال الفترة العباسية، واهتم هذا الفصل بتوابع النظام القضائي مثل مؤسسة النظر في المظالم ومؤسسة الحِسبة.

أما الفصل الخامس فاستعرض بنظرة شمولية ملخصة النظام المالي ابتداء من سياسة الرسول ﷺ المالية مروراً بتدابير عمر بن الخطاب الجذرية وإصلاحات عمر بن عبد العزيز المهمة حتى تعقد هذا النظام في العصر العباسي وظهور أنظمة الضمان والإلجاء والاقطاع الإداري ثم الاقطاع العسكري، وأنواع الضرائب الشرعية وغير الشرعية، وأخيراً النظام النقدي.

وعالج الفصل السادس والأخير النظام العسكري مفرقاً بين نظام (الأمة المقاتلة) في صدر الإسلام، ونظام (الجيش النظامي المحترف) في العصر العباسي، ثم تناول عناصر الجيش وصنوفه وتعبئته أثناء المعركة، وأخيراً البحرية الإسلامية.

وينتهي الكتاب بفهرست عن المصادر الأولية والمراجع الحديثة والبحوث.

تمهيد

النظم الإسلامية بين حركة التاريخ وتعاقب الأسر الحاكمة

إن الانطباع الذي خرج به الباحثون والمستشرقون في التاريخ الإسلامي، إن المؤرخين المسلمين الأوائل قسّموا التاريخ الإسلامي إلى حقب أو عهود منفصلة بعضها عن بعضها الآخر، فهناك الخلافة النبوية (وهي الخلافة الراشدة) التي عدت النموذج المثالي، ثم أعقبتها (دولة الملك الدنيوي الأموي) التي كانت في تناقض حاد مع الخلافة التي سبقتها والخلافة العباسية التي أعقبتها والتي وعُدت (خلافة إسلامية).

والسؤال المطروح هل كان هناك تغيير جذري في الانتقال من عهد إلى عهد، أي من فترة الراشدين إلى الأمويين ثم إلى العباسيين؟ وما هي نسبة هذا التغيير، وهل كان مفاجئاً أو تدريجياً ؟ ومن هو المسؤول عن هذا التغيير؟ هل الأسرة الحاكمة أم حركة التاريخ؟.

بدأ المستشرقون يتساءلون ويشككون في هذا التقسيم "التقليدي" للعهود التاريخية الإسلامية، فقد حاول جويتين أن يقترح تحقيباً جديداً رافضاً التحقيب السابع مؤكداً أنه غير كاف وغير صحيح، فهو يقول: "هل يمكن قبول سنة 132هـ/750م منعطفاً حاداً، وهو من الصحيح أن تقبل تغير الأسر الحاكمة في التاريخ الإسلامي على أساس أنها تغيرات جذرية، وما نشير إليه من مميزات للخلافة العباسية مثل استحداث الوزارة والتغير الاجتماعي السريع يظهر الآن أنها تخريجات عامة لا تستند إلى دلائل أساسية. إن القرن الأول من العصر العباسي لم يشهد سقوط العرب بل كان قمة نفوذ العروبة، إنها فترة علو العرب مدعومين بالإسلام. لقد كان العرب هم الحكام، أو الوزراء والبيروقراطية المدنية

وغيرهم لم يكونوا أكثر من موالي للدولة أو للخليفة الذي يمكنه أن يقصيهم أو يقتلهم، ثم إن هؤلاء الموالي من سكان البلاد المفتوحة تبنوا الثقافة العربية عوضاً عن ثقافتهم السابقة". (1)

وكان فاروق عمر فوزي (2) قد طرح في الوقت نفسه الفكرة نفسها في جملة من كتبه وبحوثه حيث أشار أن بوادر التغيرات ومظاهر التبدلات لم تظهر فجأة بمجرد تغير الأسرة الحاكمة بل إنها كانت عادة ما تبدأ بالظهور والتعبير عن نفسها في العصر السابق وأن العصر التالي يستجيب لها ويعطيها اهتماماً أكبر وقوة دفع أكثر، وهذا ما حدث في "فترة الانتقال" من الراشدين إلى الأمويين وبصورة أقوى وأوضح من الأمويين إلى العباسيين. وبمعنى آخر فإن تلك التغيرات في المظاهر الجديدة في الدولة وفي المجتمع والاقتصاد والجيش كانت ستحدث لا محالة حتى لو استمرت الأسرة الحاكمة السابقة في الحكم، إلا أن نجاح الأسرة الجديدة في المجيء إلى السلطة أسرع في حدوث هذه التغيرات التي لعبت، دون شك، دوراً في سقوط الحكم السابق وسيطرة الحكم التالي. ومن هنا يمكن اعتبار العهد الأموي امتداداً للعهد الراشدي واعتبار العصر العباسي امتداداً للأموي في العديد من مظاهره ومفاهيمه، ولعلنا نستطع القول إن العهد الجديد كان استجابة لهذه المتغيرات التي بدأت في العهد السابق ولذلك أعطاها حجماً وقوة دفع أكبر، بينما كان العهد القديم في قواه السياسية وتقاليده الإدارية معيقاً لهذه التغيرات أو بطيئاً في قبولها وتطبيقها.

وفي السياق نفسه علّق مايكل موروني: (3) "إن الفصل بين العهود الإسلامية يؤدي بالباحث إلى التركيز على الحكام وسياستهم ومسؤوليتهم عن الأحداث، ولعل ذلك كان سببه المؤرخون الأوائل أنفسهم الذين قسمّوا التاريخ الإسلامي إلى: خلافة نبوية (الراشدون) التي واستمرت ثلاثين سنة بعد وفاة الرسول ﷺ، ثم دولة الملك الأموية ثم الخلافة العباسية، وأن هذه النظرة تبناها المستشرقون ولا تزال تظهر في بحوثهم وكتبهم".

ويعارض موروني هذا التقسيم ويقدم بدائل مستنداً إلى عوامل اجتماعية واقتصادية وثقافية، ويتساءل كيف أن تغيير الأسرة الحاكمة في منتصف القرن

الثامن الميلادي/ الثاني الهجري من أموية إلى عباسية يمكن أن يحدث تغيراً في وجهة النظام الإداري في الدولة على سبيل المثال لا الحصر.

أما **محمد عابد الجابري** (4) فقد قبل مبدأ التقسيم ولكنه اعتمد تقسيماً آخر، فالتاريخ الإسلامي عنده ينقسم إلى مجتمع دولة الدعوة (عصر الرسول ﷺ والخلافة الراشدة) ويبرز فيه فريقان الأول الخلفاء والأمراء والعلماء، والثاني الجند والرعية، ثم مجتمع دولة السياسة (الفترة الأموية وردحاً من الفترة العباسية)، وفيها ينقسم المجتمع إلى الخلفاء والأمراء والجند من جهة، والعلماء والرعية من جهة ثانية، وأخيراً مجتمع الدولة السلطانية (العصور العباسية الأخيرة وفترة الدويلات الإسلامية التي انفصلت عن الخلافة العباسية) ويتكون المجتمع من الخليفة أو السلطان ثم خاصة الخاصة ثم الخاصة وهم الوزراء وأصحاب الدواوين وقادة الجيش والفقهاء والبيروقراطية المدنية (الكتّاب) ثم العامة.

لقد استعرض **أميكام إيلاد** (5) في بحثه القيم الموسوم (من مظاهر الانتقال من الأمويين إلى العباسيين)، وجهتي النظر المتعارضتين اللتين أشرنا إليهما وتساءل أين يقع التفسير الصحيح؟ وبصفة خاصة هل حدث تغير جذري في الانتقال الأموي- العباسي حيث وُصف العصر العباسي باستفحال النفوذ الفارسي، أم أن العصر العباسي الأول خاصة كان لا يزال عصر النفوذ العربي في مظاهره المختلفة وأن التحول في السلطة من الأمويين إلى العباسيين لم يؤد إلى تغير مفاجئ، بل إن التغيرات حدثت تدريجياً وبتأثير حركة التاريخ، ومن هنا فإن هذه التغيرات تأخذ وقتاً طويلاً، وهي عملية طويلة ومستمرة لا علاقة لها بتغير الحكم من أسرة إلى أسرة، ويرى أميكام إيلاد أن كل المؤشرات توحي بأن "النظرة القديمة" في تفسير الأحداث لابد أن تتغير، وأن الدلائل على "النظرة الجديدة" متزايدة بحيث تحث على استزادة في البحث العلمي في هذا الاتجاه. (6)

والواقع أننا قد عالجنا بعض المظاهر التي تطرق إليها أميكام إيلاد، وأشرنا إليها في بحثنا (العناصر المؤيدة للعباسيين (7) باللغة الإنجليزية، وكذلك في

التمهيد المفصل لبحثنا في كتاب منظمة اليونسكو العربية الموسوم (تاريخ الأمة العربية)، ثم في مقدمة كتابها (الوزارة العباسية) (8). وكانت الفكرة التي أردنا إيصالها هي أنه على الرغم من التبدل في الأسر الحاكمة ظاهرة لا يمكن إهمالها في التاريخ الإسلامي، ولكن أي عصر إسلامي هو امتداد طبيعي للعصر الذي سبقه في مظاهره ومؤسساته وأفكاره، فالعصر العباسي هو امتداد طبيعي للعصر الأموي، ولكن "الانتصار" العباسي أعطى وقوةً دفع وحيوية لتلك التغيرات التي بدأت في العصر الأموي إلا أنها بدت وكأنها مظاهر جديدة ابتدعها العباسيون الأوائل، بينما الواقع ليس كذلك لأن بوادرها حدثت في العصر الأموي.

وفي المظاهر التي عالجناها ثم ناقشها أميكام إيلاد (9) في بحثه الجيش الذي يُعد أهم مظهر من المظاهر التي يمكن أن تطرح في مناقشة انتقال السلطة من الأمويين إلى العباسيين، وتعاقب الحكم من عصر إلى عصر، فقد سارت الدولة العربية الإسلامية منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثم الخلافة الراشدة وردحاً من الفترة الأموية على مبدأ (الأمة المقاتلة) فكان كل فرد قادر على حمل السلاح ومسجل في ديوان العطاء يهُبُّ للانخراط في الحملة العسكرية، أما في الفترة العباسية فقد تبنت الدولة مبدأ (الجيش النظامي المحترف) حيث لم يكن لدى الجند عمل آخر غير الجندية والعسكرية. ولكن هل حدث هذا الإجراء فجأة ودون خطوات تدريجية. الواقع أن الاتجاه نحو بناء جيش نظامي محترف بدأت منذ الفترة الأموية المتأخرة وشملت عمليات دمج المقاتلة من قبائل مختلفة في معسكر واحد، ثم استحداث تشكيلات عسكرية سميت بأسماء قادتها أو راياتها، وشملت تطبيق خطط تعبوية جديدة مثل نظام الكراديس في عهد الخليفة الأموي مروان بن محمد، كل تلك الإجراءات حدثت في العهد الأموي، لأن الدولة شعرت بالحاجة إلى التغيير، ولكن هذا التغيير في الجيش أُعطي اهتماماً قوياً في العصر العباسي الذي كان حذراً، ففي الوقت الذي كان يتخذ إجراءات لتطبيق النظام الجديد كان يحتفظ في الوقت نفسه بتشكيلات عسكرية قبلية

على النظام القديم!! (10). وعدا ذلك فقد خدم قادة عسكريون من الفترة الأموية في الجيش العباسي الجديد، والمصادر لا تذكر سوى البارزين منهم ولا شك أن هناك قادة عسكريين من مراتب أخرى أصغر، منهم معن بن زائدة الشيباني ويزيد بن مزيد الشيباني وسلم بن قتيبة الباهلي ومحمد بن خالد بن عبد الله القسري وعقبه بن مسلم الهنائي ومحمد بن عبّاد المهلبي الذي تسميه الروايات "وكان سيد أهل البصرة في زمانه" وقد عاش في زمن المأمون العباسي. (11)

ولسنا بحاجة إلى الإشارة إلى أن الجيش في العصر العباسي الأول وقبله الأموي كانت عناصره تستمد قوتها من العرب الذين يشكلون النسبة الكبيرة في فرق الجيش، ففي الجيش العباسي على سبيل المثال كانت هناك فرقة العرب وفرقة أهل خراسان (عربية في نسبتها الغالبة) وفرقة الأبناء المستعربين، وفرقة الموالي الذين تشبعوا بالثقافة العربية الإسلامية وكانوا في فكرهم وثقافتهم وولائهم مرتبطين بالخلافة العباسية وليس بأصولهم السابقة. (12)

هذا بالنسبة إلى الجيش أما بالنسبة إلى رجالات الدولة العباسية فنلاحظ أن العديد من رجالات الأسرة الأموية السابقة خدموا في الدولة الجديدة، وإذا استثنينا فترة (الثورة) أو كما يسمونها (الفورة) حين تختلط المفاهيم وتضيع المقاييس، نلاحظ العديد من رجالات الأمويين ضمن (صحابة أو خاصة) الخليفة العباسي، وظهر بعضهم كعلماء وقضاة ومحدثين، واستقر بعضهم في المدن العراقية مثل البصرة بكثافة ملحوظة يشير إليها الجاحظ في رسائله، وحينما نقرأ رواية زواج هارون الرشيد من امرأة أموية، فإن ذلك يعني أن العباسيين عدّوا الأمويين أكفاء لهم اجتماعياً، وهذا المبدأ نفسه ينطبق على العلاقة مع العلويين، بل إن هذا المظهر دلالة واضحة على نفوذ التقاليد والقيم والمثل العربية في المجتمع العباسي الجديد. (13)

وفي مجال الإدارة كان العباسيون واقعيين (البراغماتيين) فقد عفوا عن الموظفين البارزين وثبتوهم في مراكزهم في مختلف مرافق الدولة، ومنهم إسحاق

بن مسلم وأخوه بكار العقيلي اللذين أصبحا من المقربين إلى البلاط العباسي لأنهم من شيوخ قيس وأشرافها، ومحمد بن خالد بن عبد الله القسري (والي العراق السابق في العهد الأموي) وهو يماني من الكوفة، ومسلم بن قتيبة الباهلي (قيسي من البصرة)، وغيرهم من آل شيبان وآل المهلب وأبناء يزيد بن عمر بن هبيرة والي العراق الأموي أيضاً.

وفي مجال التنظيمات الإدارية يلاحظ هاملتون جب (14) اتجاه الأمويين منذ عهد الخليفة هشام بن عبد الملك إلى الاستفادة من النظم الإدارية الساسانية، ولذلك فليس مستغرباً كذلك الاستفادة من هذه التنظيمات، إلا أن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال ما أشار إليه بعض المستشرقين من أن الدولة العباسية في نظمها فارسية على نمط الإمبراطورية العالمية الساسانية. إن الاستمرارية الأموية تبدو واضحة في الطبقة الإدارية الأموية التي استمرت تعمل في الوظائف كما أشار إلى ذلك إيلاد (15) وأكد أن البيروقراطية المدنية الأموية أعطيت الفرصة للاستمرار في عملها ابتداءً من عهد الخليفة أبي جعفر المنصور، ومنهم عبد الله بن المقفع أبناء عبد الحميد الكاتب، مخلد بن عبد الله الحارثي، يوسف بن جيح، زيد بن أبي الورد الأشجعي، الفرج بن فضالة التنوخي، كما يلاحظ إيلاد أن البارزين من الكتاب والوزراء في عصر العباسيين الأوائل كانوا قد خدموا في الدولة الأموية، مثل عبد الملك بن حميد، أبو أيوب المورياني، معاوية بن عبد الله بن يسار ويعقوب بن داود. أما ما يتعلق بالبرامكة فقد أكد كل من جوتين وبعده سورديل أن البرامكة لم يكونوا ممثلين "للثقافة الإيرانية" في الإدارة والبلاط العباسي، بل إن دورهم يمثل ذروة تطورهما ضمن مفاهيم وأطر التراث العربي الإسلامي. (16)

أما ما يخص نظام الوزارة فقد أثبت كلا المستشرقين جوتين وسورديل أن هذا النظام تعرض لتطورات وتغيرات لا علاقة لها بنظام الوزارة الإيرانية، ويلخص سورديل (17) هذه الظاهرة بقوله: "إن هؤلاء الكتّاب الذين كانوا من أصول إيرانية، قد أظهروا ميلاً ورغبة في الأدبيات القادمة من إيران والهند، وكذلك

الكتب الفلسفية والدينية، إلا أن ذلك كان مشاعاً في المجتمع البغدادي عامة في تلك الفترة... ثم إن البرامكة (كموالي للدولة العباسية) كيَّفوا أنفسهم لمفاهيم البلاط العباسي الذين عاشوا فيه، وكانوا يقدرون ويعجبون بالشعراء والكتّاب العرب، وهم كبقية الموالي تبنوا تقاليد الكرم البدوية العربية واشتهروا بها... ويبدو أنهم خدموا الخلافة بكفاءة وولاء".

هذه هي أهم صفات (كتلة الموالي) في البلاط والجيش والإدارة العباسية التي تكلمنا عنها في بحثنا (العناصر المؤيدة للعباسيين الأوائل) (18)، وعوداً على سنة التطور التدريجي وحركة التاريخ المستمرة، فإن بروز كتلة الموالي خلال العصر العباسي وقيامها بدور أكبر مما كان عليه الوضع في العصر الأموي كانت مسألة وقت ليس إلاّ. فقد كان لابد أن يمضي بعض الوقت حتى تأخذ هذه الفئة محلها وتلعب دورها جنباً إلى جنب مع العرب والفئات الاجتماعية الأخرى، ولكن ليس على حساب العرب. إن سنة التطور التاريخي تقضي بأن يكون المجتمع في حالة تبدل وتغير مستمرين حيث أعطى العباسيون اهتماماً أكبر لعملية المشاركة والتمازج بين العرب والموالي والفئات الأخرى وساعد على بروز كفاءات جديدة ساهمت في تطور الدولة والمجتمع، وقد ظهرت خلال هذا العصر كتلة جديدة من الموالي تسمى (موالي الاصطناع) وهي ترتبط بالدولة أو الخليفة نفسه برباط الولاء الذي تضعه فوق كل اعتبار آخر عنصري أو إقليمي أو ديني أو غيره، وقد أوضح الجاحظ (19) طبيعة هذه الكتلة ودورها في الإدارة والبلاط والجيش العباسي، وبيّن أنها تعد نفسها مستقلة عن كتلة العرب وكتلة العجم، وأنها أفضل منهم لرابطتها القوية بالخليفة. وأشار الجاحظ إلى ظهور معيار جديد في تصنيف المجتمع يرفض فكرة العنصر والإقليم والعشيرة ليحل محله الثقافة والفكر والإخلاص والولاء للدولة والمجتمع العباسي وقيمه ومبادئه. على أننا نؤكد مرة أخرى أن التغير يتطلب وقتاً ربما يكون طويلاً ومتصاعداً ولا يأتي ويفرض نفسه فجأة دون إنذار.

وقد أشار إمالكولم إيلاد إلى أن هؤلاء "الموالي" البارزين كرؤساء في الجيش أو الإدارة كانوا مرتبطين برباط الولاء مع القبائل العربية ومشبعين بالثقافة

العربية، وكان الوعي بقيم المجتمع قد تأصل فيهم عميقاً، وكانوا موالين للأسرة العباسية العربية وللتراث العربي الذي يميز الدولة العباسية.

وليس معنى ذلك بطبيعة الحال أن المظاهر والمواقف الاجتماعية التي كانت سائدة في زمن الأمويين تجاه الموالي عند بعض الفئات العربية قد زالت واختفت بين عشية وضحاها، لأن التبدل لا يأتي فجأة، ولذلك لا تزال مصادرنا تورد روايات فردية عن بعض العرب وازدرائهم بالموالي، ولا تزال العصبية القبلية موجودة في الشعر العربي وفي سياسة الدولة والتوازن في الصراع القيسي - اليماني واتخاذ بعض الخلفاء مواقف في ذلك، ولا تزال شخصيات من الموالي أو من المغمورين تدّعي الارتباط بنسب عربي ومنهم على سبيل المثال لا الحصر الطريف بن عطاء (أخو الخيزران زوجة الخليفة المهدي) الذي ادعى أنه يرجع إلى نسب بني الحارث بن كعب. (20)

وفي مجال ألقاب الخليفة: نلاحظ ما كان يُعدّ "بدعة عباسية" في استخدام ألقاب مثل (خليفة الله) و(ظل الله) كان له جذور في الفترة الأموية وقد استخدمه خلفاء أمويون مثل معاوية بن أبي سفيان وعبد الملك بن مروان وغيره. كما يلاحظ ذلك في ظاهرة مجال تقرب السلطة إلى الفقهاء والعلماء (21) ومحاولة تقنين التشريع أو توحيد القضاء من أجل تعزيز الصيغة الدينية على للحكم حيث لم تكن بادرة عباسية بل سبق إليها الأمويون.

لقد أردنا من هذا التمهيد أن نوضح بجلاء استمرارية النظم الإسلامية وتطورها عبر العصور الإسلامية متأثرة باستمرارية حركة التاريخ وتطورها البطيء والتدريجي، وأن هذه الحركة التاريخية وما يعقبها من تغير وتطور هي التي تؤثر في سياسات الأسر والسلالات الحاكمة وليس العكس، وتجعلها تستجيب لمتطلبات التغيير. والدولة الناجحة هي التي تلتزم بالتغيير وتفهم طبيعة التطور وتدفع به إلى الأمام، والعكس يعني الانهيار والسقوط ولعل أول مثل على ذلك في التاريخ الإسلامي هو سقوط الأمويين. ولعلنا نختم كلامنا بالإشارة إلى أن ابن خلدون في مقدمته يميل ميلاً واضحاً إلى الأثر الواضح لحركة التاريخ

وأثرها في التطور وعملية التغيير ويؤكد إدراك "طبائع العمران والقوانين الاجتماعية التي تسير الحوادث بموجبها سيراً منتظماً". ويدعو المؤرخ أن يتحرى أولاً وقبل كل شيء هل الخبر ممكن وفق قوانين الكون والاجتماع، ثم بعد ذلك يبحث عن سنده ومتنه. (22)

(1) Goiten, Aplea for the Periodegationg Islmic History, J AOS, 88, 1968.

(2) فاروق عمر فوزي ، تطور الدولة العربية الإسلامية 132هـ-218هـ ضمن موسوعة (تاريخ الأمة العربية) ، منظمة اليونسكو العربية .

(3) Fitnatayn..., J NES, 40, 1981, P. 247. al Byn Morony,

(4) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، بيروت ، 1991م .

(5) Elad, Asped's of the Transition From (4) Umayyads... J.S.A.I, 1995. Op.cit, p.92

(6) Omar, The Composition of Early Abbasid sappnt, B C A, 1968.

(7) « العناصر المؤيدة للعباسيين ، د . فاروق فوزي . . .»

(8) فاروق عمر فوزي ، الجذور التاريخية للوزارة العباسية ، مطبوعات دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1986م .

(9)A. Elad, op. cit., pp.97-111.

(10) راجع فاروق عمر فوزي ، الجند والسياسة في العصر الأموي ، مجلة المنارة ، جامعة آل البيت ، المفرق ، 1999م . . . المؤلف نفسه ، الجيش والسياسة في العصر الأموي ومطالع العصر العباسي ، عمان ، الأردن ، 2005م .

(11) راجع فاروق عمر فوزي ، العباسيون الأوائل ، ج1 ، بغداد ، 1975م (طبعة ثانية) . انظر كذلك :
A- Elad, op.cit.,pp.103-111

(12) فاروق عمر فوزي ، العنصر المؤيدة للعباسيين الأوائل ، مجلة كلية الآداب ، بغداد ، 1968م (بالإنجليزية) .

(13)A. Elad, op.cit., pp. 92 f

(14) هاملتون جب ، تطور الحكومة ، ضمن (دراسات في حضارة الإسلام) ، بيروت ، 1964 .

(15) A.Elad, op.cit, pp. 111-116.
A. Elad, op.cit., p.114.- Goiten, The Vibievate, PP 171 FF Sourdel, Baramik, E.I. (2).

(16) فاروق عمر فوزي ، الوزارة العباسية ، بغداد ، 1986م ، ص107 فما بعد .

(17) Sourdel, Baramikanin E.10 (2).

(18) فاروق عمر فوزي ، (العناصر المؤيدة للعباسيين . .) مرجع سابق ، (بالإنجليزية) .

(19) الجاحظ ، رسائل الجاحظ ، القاهرة ، 1933م ، والقاهرة ، 1964م .

(20) A. Elad, op.cit., pp.118-127.

(21) سنناقش هذه المظاهر في الفصل الأول الموسوم (نظام الخلافة) .

(22) راجع مقدمة ابن خلدون .

الفصل الأول

نظام الخلافة

جاء في الأثر أن عبد الله بن عمر (رضي الله عنه) قال: "إن الجماعة أن توافق الحق ولو كنت وحدك" وفي المعنى نفسه يقول أبو شامة: "إن التزام الجماعة هو لزوم الحق واتباع أهله، وإن كان المتمسك بالحق قليلاً والمتمسك بالباطل كثيراً".

"الخلافة هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا".

ابن خلدون، المقدمة

"... وانتهت الفترة الأموية، ولم تجد الأيديولوجية الإسلامية مجالاً لأن تتمثل في أية نظم جديدة، بل ثبت الأسلوب الذي برز في الفتنة وهو سبيل الثورة المسلحة للتغيير... وقامت الثورة العباسية باسم العودة إلى الكتاب والسنة وإحياء العدل والمساواة وإعطاء الفيء لأهله.. ولكنها لم تفلح في إقامة مؤسسات تحقق المفاهيم الإسلامية".

عبد العزيز الدوري، الديموقراطية في فلسفة الحكم العربي

"إن الفكرة الإسلامية لم تلق لها تعبيراً جلياً صحيحاً في النظم السياسية التي انتحلتها الدول الإسلامية".

هاملتون جب، تطور الحكومة في صدر الإسلام وعهد الأمويين

نظام الخلافة

الرئاسة قبيل الإسلام (1):

لقد كان النظام الاجتماعي عند العرب قبيل الإسلام يقوم على أساس القبيلة، وكان لكل قبيلة مجلس شورى يتكون من المتنفذين وكان هذا المجلس ينتخب شيخ القبيلة الذي يكون عادة من أهل العصبية والنفوذ (الشرف) ومن أهل البيت (بيت الأصنام) ويراعى في اختياره تقدم السن والكرم والشجاعة والحنكة والتجربة وكذلك الحلم أي أنه كان لا يدع للغضب سبيلاً.

ولم ينشأ مبدأ الوراثة في المشيخة، لأن ظروف الحياة في القبيلة تتطلب أن يقودها ألمع أفرادها وأقدرهم، ولذلك كانت الرئاسة تنتقل من شيخ إلى ابن أخيه ومن فخذ إلى آخر، وكان الشيوخ الذين توالت الرئاسة في نسلهم ثلاثة أجيال نادرين. وهذه النظرة تتمثل في الأبيات التالية لعامر بن الطفيل:

وإني وإن كنت ابن فارس عامر   وفي السر منها والسريح المهذب

فما سودتني عامر عن وراثة   أبى الله أن أسمو بأم ولا أب

ولكنني أحمي حماها وأتقي   أذاها وأرمي من رماها بقنب

وكانت سلطة الشيوخ تمتد إلى النواحي السياسية والاجتماعية وإذا جمع إليها السلطة الدينية عند ذاك يكون البيت والشرف في عائلة واحدة.

أما في المدن فكان الأهلون في مكة يسمون (الجماعة) وهي كلمة حافظ عليها الرسول صلى الله عليه وسلم ليميز بها أتباعه. وكانت السلطة في مكة بيد (الملأ) وهو مجلس يتكون من الشيخ وأصحاب النفوذ وأهل الثروة، حيث إنهم كانوا أولي القوة وأهل (الحل والعقد) وكان لرئيس الملأ قول محترم فهو السيد المطاع، ولكنه كان الأول بين أقرانه، ويظهر ذلك من قول أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية الذي كان أبرز شخصية في ملأ مكة ومع ذلك فهو القائل: (لست أخالف قريشاً أنا رجل منهم ما فعلت قريش فعلت).

سلطة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة:

جاء الإسلام وكانت هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة (يثرب) نقطة تحول في تاريخ الدعوة الإسلامية حيث استطاع أن يبدأ الطريق من أجل خلق أمة من قبائل متفرقة، ووضع (نظام المؤاخاة) (2) بين المهاجرين والأنصار، واستبدل رابطة الدم برابطة الدين، فكانت السيادة للشريعة المتمثلة بالقرآن الكريم، والرسول صلى الله عليه وسلم منفذ للإرادة الإلهية.

وبعد أن قام الرسول صلى الله عليه وسلم بعدد من الإجراءات والتنظيمات في المدينة المنورة، ومنها بناء المسجد وحسم العداء بين الأنصار من أوس وخزرج، وإقرار نظام المؤاخاة آنفة الذكر، أعلن الرسول صلى الله عليه وسلم (الصحيفة)(3) التي عدّها الباحثون دستوراً للدولة الجديدة، وقد نظمت الصحيفة العلاقات بين مختلف الفرقاء التي يتكون منها مجتمع المدينة المنورة، وهي في واقعها إعلان من الرسول صلى الله عليه وسلم يخاطب فيه الأنصار والمهاجرين واليهود والمشركين في المدينة، وقد شكلت فكرة إيجاد "أمة واحدة من دون الناس" النقطة الرئيسية التي دارت حولها مختلف القضايا التي وردت في نصها، وقد استخدمت كلمة "أمة" للدلالة على الكيان السياسي المنظم الجديد الذي نشأ في المدينة المنورة، وهذه الأمة تتجاوز القبيلة وتضم أكثر من قبيلة وفئة، وترتبط برباط العقيدة الدينية أو الولاء السياسي. وقد قامت الصحيفة على مبدأ الاتفاق السياسي والمجتمع التعددي، واعترفت بالأديان الأخرى وأوجبت تضامن الجماعة ضد العدوان الخارجي، وأقرت الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه حاكماً للدولة الجديدة.

الخلافة الراشدة 11هـ/632م - 41هـ/661م:

شعر المسلمون بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بالحاجة إلى رئيس يحفظ كيان الأمة ويوجهها ويجنبها الفتنة، حيث قال أبو بكر الصديق: "لابد لكم من رجل يلي أمركم ويصلي بكم ويقاتل عدوكم".

على أن الإسـلام لم يحـدد أي شكل من أشكال الحكم، بل زودنا بمُثُل ومبادئ مثل: الشورى والاختيار والعدل والإجماع، والسلطة للأمة ويقوم بها الحاكم بالنيابة عنها، وبمعنى آخر ليس هناك نظام سياسي محدد واحد شامل يصلح لكل زمان ومكان.

ولم يكن المسلمون كتلة واحدة فهناك: المهاجرون وهناك الأنصار. وقد اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة لمبايعة سعد بن عبادة سيد الخزرج واحتجوا بأنهم أهل المنعة، لكنهم كانوا يدركون أن المهاجرين هم الصحابة الأوائل وعشيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم أن الصراع الخفي كان موجوداً بين الأوس والخزرج، ولذلك قام أحد الأوسيين بمبايعة أبي بكر بدل أن يوليها واحداً من الخزرج.

أما المهاجرون فكانوا هم أيضاً منقسمين، فقد رشحت بنو هاشم علياً بن أبي طالب لأن الرئاسة لابد أن تكون في أهل البيت، وأيد العباس بن عبد المطلب علياً قائلاً له: أبسط يدك أبايعك ويبايعك أهل بيتك. وكان العباس بن عبد المطلب نفسه قد سأل علياً أن يفاتح الرسول صلى الله عليه وسلم وهو في مرضه الأخير فيمن يكون هذا الأمر، فقال علي "لئن سألناها رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنعناها لا يعطيناها الناس أبداً، والله لا أسألها رسول الله صلى الله عليه وسلم أبداً".

ورشح قسم من المهاجرين أبا بكر قبل اجتماع السقيفة، وكانت هذه الجماعة أسرع الجماعات إلى العمل فما أن سمع أبو بكر وعمر باجتماع الأنصار في السقيفة حتى أسرعا إليهم مع بعض المهاجرين، واحتج أبو بكر على الأنصار بأن المهاجرين أسبق الناس إلى تصديق الرسالة وأشار إلى مركز قريش قائلاً: (نحن أوسط العرب أنساباً ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة) وأكد عمر تشرف قريش بالرسول (صلى الله عليه وسلم) (والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم من ذا ينازعنا سلطان محمد وأمارته ونحن أولياؤه وعشيرته).

ولما اقترح بعض الأنصار أن يكون منهم أمير ومن قريش أمير، رفض المهاجرون.. ورشح أبو بكر عمر أو أبا عبيدة بن الجراح للخلافة فلم يقبلا ورشحاه وبايعاه لأنه (ثاني اثنين إذ هما في الغار)، وخليفة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على الصلاة والصلاة أفضل دين للمسلمين. فبايعه من حضر من المهاجرين، وبايعه الأنصار أيضاً إلا سعد بن عبادة. وتخلف علي بن أبي طالب عن بيعة أبي بكر كذلك لفترة قصيرة. ولقد حاول أبو سفيان أن يحث علياً على إعلان نفسه خليفة وقال له "يا أبا الحسن أبسط يدك حتى أبايعك"، فأبى علي ذلك. وقد علق علي بن أبي طالب على بيعة أبي بكر قائلاً: "يا معشر المهاجرين لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره إلى دوركم وتدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه، فوالله لنحن أحق به لأننا أهل البيت" وأردف قائلاً: "أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي وتأخذونه عن أهل البيت؟".

وتؤكد الروايات (7) صحبة أبي بكر، وعلى إمامته الصلاة في أثناء مرض الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتجعل من هذين الأمرين الدافع الرئيسي لانتخاب أبي بكر، وقد كان لشيخوخة أبي بكر كذلك أثر مهم في انتخابه. فحين احتج علي على البيعة أجابه أبو عبيدة بن الجراح "بأنك حديث السن وهؤلاء مشيخة ليس لك مثل تجربتهم ومعرفتهم الأمور".

وكان انتخاب أبي بكر انتصاراً لنظام الانتخاب على (نظام الوراثة)، وصار الانتخاب أحد القواعد المهمة في نظرية الخلافة. والواقع من ناحية أخرى: فإن انتخاب أبي بكر يتفق كذلك والتقاليد العربية إذ كان منصب الرئاسة في القبيلة ينتقل عند وفاة الشيخ إلى ذلك الفرد الذي يتمتع بأكبر نفوذ والذي يحترم لسنه أو لسلطته أو لخدماته كما أسلفنا القول.

وقد سمى أبو بكر نفسه "خليفة رسول الله" وهذا يعني أنه سيسير على سنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في الحكم، كما ويلاحظ أن المدينة المنورة انفردت بانتخاب الخليفة فصار لهذه السابقة أثرها في تطور نظرية الخلافة فيما يخص

عدد الناخبين ومحلهم حيث أصبحت العاصمة والإقليم الذي فيه العاصمة هما اللذان يقرران انتخاب الخليفة، فكانت هناك بيعة خاصة ثم بيعة عامة في المسجد وصار وجود البيعتين من تقاليد الخلافة.

وقد خطب أبو بكر في المسجد موضحاً سياسته فقال (أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة، الضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له إن شاء الله والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسولاه فلا طاعة لي عليكم". (4)

ولا بد من الإشارة بأن الصورة آنفة الذكر حول انتخاب أبي بكر (رضي الله عنه) للخلافة هي الصورة الشائعة والمتداولة لدى مؤرخينا المحدثين، كما وأنها الصورة المفضلة لدى عدد من المستشرقين الذين كانوا من أوائل من بحثوا في تاريخ الخلافة الإسلامية، ولو حاولنا أن نعيد قراءتنا لروايات أخرى لدى مؤرخينا الرواد لرأينا صورة ثانية لانتخاب أبي بكر إلى جانب الصورة الأولى ينقلها رواة ثقات أقل ما يقال عنها أنها تعدل من الصورة الأولى. (5)

حيث تؤكد رواية تاريخية عدم مخالفة علي بن أبي طالب في البيعة (6) بل إن أحداً من المهاجرين لم يقعد عن بيعة أبي بكر. وفي رواية ثانية رد علي بن أبي طالب على أبي سفيان قائلاً: "إنا وجدنا أبا بكر لها أهلاً"، وحينما انتقص أبو سفيان من قبيلة أبي بكر الصديق وحث كلاً من علي والعباس على المعارضة رده علي متهماً إياه بالتحريض على الفتنة. إن هذه الروايات وغيرها (7) ربما تعطي صورة أقرب إلى شخصية علي بن أبي طالب وخلقه الإسلامي، فقد بايع أبا بكر الصديق وشارك بصورة فعالة في حكومته وقطع دابر كل مفسد يحاول أن يصطاد في الماء العكر. ولو أن الأمر كان غير ذلك أو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قد أوصى لأحد لما توانى علي بن أبي طالب وغيره من تنفيذ ما أمر به الرسول (صلى الله عليه وسلم). وفي رواية تاريخية يقول علي (رضي الله عنه): "لو عهد إلينا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عهداً لأنفذنا عهده، ولو قال لنا قولاً لجادلنا عليه حتى نموت".

شعر أبو بكر الصديق في أواخر أيامه بضرورة العهد إلى رجل بعده تجنباً للفتنة، وقد استشار الصحابة في استخلاف عمر بن الخطاب فكانوا بين مؤيد ومتردد. أما رأي أبي بكر الصديق في عمر فكان أنه خير المسلمين وأقواهم عليهم وأحرصهم، ثم أن عمر كان الساعد الأيمن لأبي بكر خلال خلافته، ولهذا جاءت بيعته مؤكدة لنفوذه إضافة إلى مزاياه وخلقه الإسلامي، وخطب عمر بن الخطاب مطالباً المسلمين بمثل ما طالبهم به أبو بكر: الطاعة على الحق والعدل، فيجيبه صوت من جماهير الناس: "والله لو علمنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا". (8)

وقد اختلفت وجهات نظر المؤرخين المحدثين كذلك حول مجيء عمر بن الخطاب إلى الخلافة مثلما اختلفت قبلها حول أبي بكر الصديق، فمنهم من رأى فيها اجتهاداً مبنياً على تقاليد عربية قبل الإسلام في انتخاب شيخ القبيلة، باعتبار أن عمر كان أقدرهم وأكثرهم نفوذاً في عهد أبي بكر (9). ومنهم من رأى فيها صورة من صور التعيين (10). ومن المستشرقين من حاول أن يتصيد في الماء العكر ويصوّر مجيء عمر إلى الخلافة في صورة المصالح المشتركة بين أبي بكر وعمر بن الخطاب فما دام عمر قد رشح أبا بكر للخلافة في سقيفة بني ساعدة فإن أبا بكر يرد الجميل هنا ويستخلف عمر على هذا المنصب. (11)

إلا أن أخلاقيات الإسلام وقرب العهد بالدين تستبعد هذه الصورة، خاصة وأن ترشيح عمر بن الخطاب تم بشكل علني وبعد مشورة، فحين استقر رأي أبي بكر على عمر سأل المسلمين: "أترضون بمن أستخلف عليكم؟ فإني والله ما ألوت جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة وأني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا". (12)

ولم يبد أحد من المسلمين معارضة واضحة لاستخلاف عمر. على أن بعض الصحابة أبدى تحفظاً حول هذا القرار (13) فقد قال طلحة بن عبيد الله لأبي بكر الصديق: "استخلفت على الناس عمر، وقد رأيت ما يلقى الناس منه وأنت معه، فكيف به إذا خلا بهم؟...".

كما وأن عبد الرحمن بن عوف أجاب أبا بكر حينما سأله عن رأيه في عمر: "والله هو أفضل من رأيك فيه من رجل، ولكن فيه غلظة". أما علي بن أبي طالب فكان مشاور عمر وساعده الأيمن طوال مدة خلافته وكان نائبه في المدينة المنورة حين يخرج لمهمة ما، وكان عمر يقول "لولا علي لهلك عمر". وظل علي بن أبي طالب على تلك المودة فقد أعلن في الكوفة بعد توليه الخلافة "ألا أن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر". (14)

والواقع فإن الصورة الثانية توضح لنا بأن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكونوا تواقين للسلطة ولم يكن بينهم صراع عليها بل كان غالبيتهم يحاول تجنبها كما هو واضح من روايات عديدة من موقف أبي بكر وعمر وعلي وغيرهم.

وحين أوشك عمر بن الخطاب على الموت بعد الطعنة رأى حرج الموقف فجعل الخلافة شورى بين ستة من الصحابة توفي الرسول (صلى الله عليه وسلم) وهو راض عنهم: علي بن أبي طالب، عثمان بن عفان، سعد بن أبي وقاص، عبد الرحمن بن عوف، طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وأوصى بترجيح الجانب الذي فيه عبدالرحمن بن عوف في حالة الانقسام، وكان على عبد الله بن عمر أن يجتمع مع الستة وليس له من الأمر شيئاً. (15)

يتضح من هذا أن عمر بن الخطاب اتجه إلى فكرة "الشورى" المبنية أساساً على القيم الإسلامية والتي لا تتعارض كذلك مع تقاليد العرب. وكان الفاروق حريصاً أن يتولى أمر المسلمين أصلحهم ولهذا قال: "... لو كان أبو عبيدة حياً لاستخلفته وقلت لربي إن سألني سمعت نبيك يقول أنه أمين هذه الأمة، ولو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لاستخلفته وقلت لربي إن سألني سمعت نبيك يقول إن سالماً شديد الحب لله تعالى...". (16)

وحين اقترح عليه استخلاف عبد الله بن عمر رفض الفكرة بشدة قائلاً: "لا أرب لنا في أموركم فما حملتها لأرغب فيها لأحد من أهل بيتي. إن كان خيراً

فقد أصبنا منه وإن كان شراً فقد صرف عنا، بحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد ويسأل عن أمر أمة محمد.

أما لقد جهدت نفسي وحرمت أهلي وإن نجوت كفافاً لا وزر ولا أجر إني لسعيد. وانظر فإن استخلفت فقد استخلف من هو خير مني وإن أترك فقد ترك من هو خير مني، ولن يضيّع الله دينه". (17)

وبعد مداولات بين هؤلاء الستة أختير عثمان بن عفان، ولعل اختياره يعود إلى أن عبد الرحمن بن عوف جعل اتباع سياسة أبي بكر وعمر أساساً وقد طلب من علي وعثمان أن يقسما بالله بأن يعملا بكتاب الله وسنة نبيه وسيرة الخليفتين من بعده، فأجاب علي قائلاً: "على الاجتهاد" وفي رواية أخرى أنه قال (أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي) أما عثمان فأجاب عبد الرحمن بن عوف إلى ما طلب. وأن عبد الرحمن قرر وفق اجتهاده ومشاوراته اختيار عثمان. (18)

وهنا أيضاً في مسألة اختيار عثمان بن عفان تعترضنا تخريجات عديدة جاء بها باحثون محدثون (19)، فهناك من يرى بأن الدعاية التي بثها بنو أمية لعثمان لعبت دوراً في اختياره، فلقد أسلم بنو أمية بعد فتح مكة وأخذ نفوذهم يتسع بإسلامهم، ويذكر بأن الكثير من أشراف الناس وأمراء الأجناد والمهاجرين أشاروا على عبد الرحمن بن عوف باختيار عثمان بن عفان.

وهناك من يرى بأن القرابة التي بين عبد الرحمن بن عوف وعثمان كانت عاملاً في اختيار عثمان ويعززون ادعاءهم بإشارة علي بن أبي طالب إلى ذلك حين قال لعبد الرحمن بن عوف، (حبو دهر، ليس هذا أول يوم تظاهرتم فيه علينا). أما العامل الثالث في اختيار عثمان فيرجع - على حد زعم قسم آخر - إلى خوف قريش من أن الخلافة إذا دخلت بني هاشم لا تخرج منهم ويظهر ذلك من قول أحدهم (إن ولي عليكم بنو هاشم لم تخرج منهم أبداً وما كانت الخلافة في غيرهم من قريش تداولتموها بينكم).

ويضيف بعض الباحثين عاملاً رابعاً إلى العوامل المساعدة في اختيار عثمان، وهو أن عثمان كان أضعف الستة وكان رجال الشورى وقريش يريدون رجلاً ضعيفاً بعد الشدة التي مروا بها في خلافة عمر بن الخطاب.

وفي رأينا فإن هذه التفاسير مبالغ فيها فلم يكن عثمان ضعيفاً بل كان من أقوى رجال الشورى نفوذاً، وكان عمر يراه أحد المرشحين الأوائل. كما وأن علاقات القربى والمصاهرة والصراع الهاشمي - الأموي لا يمكن أن تؤثر في عبد الرحمن بن عوف في مسألة خطيرة كهذه وهو المعروف بزهده وشدة إيمانه. خاصة وأنه كان قد أخذ على نفسه عهداً "أن لا أخص ذا رحم لرحمه ولا ألو المسلمين". (20)

إن هذه العوامل مجتمعة أو منفردة ربما دفعت فئات معينة من الناس لتأييد هذا المرشح أو ذاك، أما ستة الشورى فلا شك بأن قرارهم النهائي استهدف مصلحة الأمة والخلافة أولاً وقبل كل شيء. ولعل من الدلائل على ذلك أن طلحة بن عبيد الله كان غائباً عن المدينة فلما حضر وسمع بالبيعة سأل عثمان: "أكلُّ الناس بايعوك؟ قال: نعم، قال: قد رضيت لا أرغب عما قد اجمعوا عليه".

وحدثت الفتنة وقتل عثمان بن عفان (رضي الله عنه) بعد خلافة دامت اثنتي عشرة سنة، والصورة التي بين يدينا أن سبب الفتنة يعود إلى ازدياد سلطان قريش وخاصة بني أمية أقرباء الخليفة. ولين عثمان وإعطائه الصلة والإقطاعات لأقاربه. ثم كره القبائل للحكم المركزي وظهور النزعة الإقليمية التي تبلورت بعد استقرار المسلمين في العراق ومصر وبلاد الشام وغيرها. وتؤكد هذه الصورة روايات مختلفة ننقل واحدة منها (21) حيث تقول عن عثمان (رضي الله عنه): "ثم توانى في أمرهم (المسلمين) واستعمل أقاربه وأهل بيته في الست الأواخر وأهملهم وكتب لمروان بن الحكم بخمس أفريقية وأعطى لأقاربه المال وتأول في ذلك الصلة التي أمر الله بها. واتخذ الأموال واستلف من بيت المال مالاً".

ولكن هذه الصورة تتضاءل حين يدافع عثمان (رضي الله عنه) عن نفسه أمام عامة المسلمين في أكثر من رواية تاريخية (22) ويستشهد بالناس فيؤيدونه قائلين "اللهم نعم". ويبدو أن عثمان بن عفان كان يعدل من سياسته أو إجراءات عماله حين يحس بمعارضة الناس لهذه الإجراءات كما حدث في مصر أو في المدينة.

ولكن عثمان بن عفان قتل وتخبط الثائرون واختلفوا فيمن يكون خليفة بعده، واجتمع المهاجرون والأنصار في المدينة المنورة واتفقوا على علي بن أبي طالب "فأتوا علياً فقالوا يا أبا الحسن هلم نبايعك. فقال: لا حاجة لي في أمركم أنا معكم فمن اخترتم فقد رضيت به فاختاروا والله فقالوا: ما نختار غيرك". (23)

وعلى الرغم من أن علي بن أبي طالب كان يعارض عثمان في بعض سياساته بصورة جلية، إلا أن معارضته لم تصل إلى استعمال القوة أو التحريض عليها. بل على العكس فقد كان أبناه الحسن والحسين من جملة المدافعين عن عثمان (رضي الله عنه). ويبدو أنه كان راغباً عن الخلافة متهرباً منها بعد ما حدث من الفتنة وسفك الدماء وكذلك كان موقف كبار الصحابة.

إلا أن علياً كان أبرز الصحابة لسابقته وقرابته من الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولعلمه وفضله وتجربته وتقدمه في السن وقد وقف معه كبار المهاجرين والأنصار وعارضه بنو أمية. وفي رواية للطبري: "فلما اجتمع لهم أهل المدينة قال لهم أهل مصر: أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الإمامة وأمركم عابر على الأمة فانظروا رجلاً تتصبونه ونحن تبع لكم. فقال الجمهور: علي بن أبي طالب نحن به راضون". (24)

وهكذا بويع علي بن أبي طالب بالخلافة ولم يكن راغباً فيها ولكنها الشورى ورغبة الناس فيه فقبلها. فالخلافة مسؤولية أو كما قال الزبير بن العوام: "لولا حدود لله فرضت، وفرائض لله حدّت، لكان الموت من الإمارة نجاة، والفرار من الولاية عصمة، ولكن لله علينا إجابة الدعوة وإظهار السنة". (25)

وفي عهد علي بن أبي طالب تغيرت الأمور ونقل علي (رضي الله عنه) عاصمته إلى الكوفة بالعراق حيث أنصاره وكان عليه أن يواجه العديد من الكتل المعارضة. وعلى الرغم من تقلب الأوضاع فقد بقي علي مخلصاً لمبادئه الإسلامية التي نشأ عليها صحابة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ولهذا - وفيما يخص الخلافة - رفض علي أن ينحاز قيد أنملة عن مبدأ الشورى

والانتخاب ورفض أن يعهد لأحد من أبنائه حيث قال: "بل أترككم كما تركَكم رسول الله. فلعل الله يجمعكم بعدي على خيركم كما جمعكم بعد نبيكم على خيركم" وحين ألحوا عليه. قال: "لا أمركم ولا أنهاكم أنتم أبصر". (26)

من هذا العرض لتطور نظام الخلافة في العصر الراشدي نرى بأنها تتصف بما يلي:

- أنها ذات صفة انتخابية، على أن طريقة الانتخاب لم تكن واحدة فقد كانت حيناً انتخاباً مباشراً وحيناً بالتسمية بعد معرفة آراء الناخبين وبعد أخذ البيعة منهم، و مرة انتخاباً يقوم به الزعماء وهو في كل هذه الحالات يقتصر على أهل المدينة المنورة (أي العاصمة) والإقليم المركزي. وهناك بيعتان خاصة وعامة والأخيرة في المسجد.
- امتزجت التقاليد العربية بالروح الإسلامية في نظام الخلافة الراشدة، ففكرة الانتخاب فكرة عربية قديمة، ولكن أخذ موافقة الناس وسماع رأيهم وعدم اقتصار البيعة على القبيلة فكرة إسلامية، كذلك فكرة مصدر السلطة إلهي وضرورة بيان رأي الأمة لأنها "لا تجتمع على ضلال" فكرة إسلامية.
- إن صفات المرشح كالتجربة والسن والخلق الكريم والفهم العميق للإسلام والنفوذ تجتمع فيه التقاليد العربية والمبادئ الإسلامية، كما وأن السابقة في الإسلام والخدمة له كانتا من مميزات المرشح، أما النسب القرشي فكان صفة لازمة وعلى الرغم من أن فيه تأكيداً روح القبلية فإن قريش شرفت في الإسلام لأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) منها. وهذا هو التبرير الذي أعطته وجهة النظر المؤيدة لهذه الفكرة، وهناك من رفض اقتصار الخلافة على قريش.
- سلطة الخليفة مقيدة بدستور إسلامي هو القرآن والسنة، أما الصلاحيات فواسعة، حيث إن الخليفة هو رئيس كل السلطات، بدليل اتخاذ الخليفة عمر بن الخطاب لقب "أمير المؤمنين" وهو لقب دنيوي يؤكد أن يكون الخليفة قائداً أعلى ورئيساً للسلطة التنفيذية إضافة إلى سلطته الدينية.

لم يستخلف علي (رضي الله عنه) أحداً فبعد أن طعن رفض أن يأمر الناس بأن يبايعوا شخصاً معيناً بالذات وقد اجتمعت كلمة أهل الكوفة وهي العاصمة على بيعة ابنه الحسن.

على أن معاوية استطاع بالدهاء والقوة أن يتقلد منصب الخلافة، بعد أن تنازل عنها الحسن بن علي الذي أدرك رجحان كفة معاوية وبذلك حرص على حقن الدماء. وكان في نجاح معاوية، من وجهة نظر بعض الباحثين، قضاء على فكرة الانتخاب وإغفال لمبدأ السبق والخدمة في الإسلام وتأكيد لأهمية القوة والنفوذ في الوصول إلى الحكم وخروج على المبدأ الإسلامي القائل إن مصدر السلطة إلهي وضرورة بيان رأي الأمة "الشورى" في المرشح. على أن مجيء معاوية كان من وجهة نظر باحثين آخرين إيذاناً بجمع كلمة المسلمين وأنه كان من الصحابة وصار له بعد هذه المدة قدم في الإسلام وكان من المجاهدين الأوائل ضد الروم دفاعاً عن دولة الإسلام. (27)

لقد أكدت النظرية السياسية للأمويين بأن الخليفة هو خليفة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وعلى ذلك فإن طاعته كانت بمثابة طاعة الله سبحانه وتعالى (28) ومع ذلك فإن فكرة السلطة الحاكمة المجسمة في شخص رجل واحد التي بدأت تظهر في المجتمع الإسلامي فكرة غريبة على العربي الذي تعوّد أن يرى الحكم بيد أهل "الحل والعقد" وبيد "الملأ" ولم يكن شيخ القبيلة سوى من الأول بين أقرانه، كما أسلفنا.

وعارض مجموعة من الفقهاء (29) النظرة الأموية لأنهم كانوا يعتقدون بأن الخليفة يجب أن يكون زعيماً دينياً لا سياسياً، وعليه أن يتبع السلف في كل أعماله وتشريعاته، ولذلك فقد فرق هؤلاء المعارضون بين الخلافة والملك ووصموا الدولة الأموية بأنها مُلك وأن معاوية مَلِك لا خليفة، وكانت الملوكية من وجهة نظر المجتمع في تلك الفترة تعد رمز الطغيان.

لكن معاوية رفض وجهة نظر المعارضة قائلاً بأنها غير عملية ولا تمت إلى الواقع بصلة، وأنها لا تخدم مصلحة المجتمع والدولة واستعمل إلى أبعد الحدود سلطاته الدنيوية.

وسلك معاوية سلوك الملوك واعترف بذلك حيث قال: "أنا أول الملوك (30)، ولعل من أبرز إجراءات معاوية أنه عين خليفته من بعده، ولقد ذكرنا سابقاً بأن التقاليد العربية قبل الإسلام كانت تشترط في انتخاب الشيخ كونه حراً في الولادة، وكذلك على كون والدته حرة لا أمة، والشيخوخة والشجاعة والحكمة. والحقيقة فإن معاوية أخذ بنظر الاعتبار أن يكون خليفته حراً بالولادة من جهة الأبوين على أنه أدخل مبدأ جديداً هو (مبدأ الوراثة) فقد دعا معاوية شيوخ القبائل في بلاد الشام وأقنعهم سواء بالعطاء أو التهديد بضرورة تعيين ولي للعهد، وبعد أن وافق هؤلاء الشيوخ أرسل وفوداً إلى الأقاليم ليحصل على بيعتها.

وتشير رواية تاريخية (31) إلى أن المغيرة بن شعبة أحد أركان النظام الأموي كان صاحب فكرة الوراثة وقد أشار بها إلى يزيد حين قال له: "قد ذهب أعيان أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وكبراء قريش وذوو أسنانهم، وإنما بقي أبناؤهم وأفضلهم وأحسنهم رأياً وأعلمهم بالسنة والسياسة، ولا أدري ما يمنع أمير المؤمنين أن يعقد لك البيعة؟".

كما وأنه أشار على معاوية "قد رأيت ما كان من سفك الدماء والاختلاف بعد عثمان فاعقد ليزيد فإن حدث بك حادث كان كهفاً للناس وخلفاً منك ولا تسفك دماء ولا تكون فتنة".

ويبدو أن الفكرة (فكرة التعيين) من حيث المبدأ لقيت قبولاً لدى العديد من كبار رجالات الأمصار الإسلامية ذلك لأنهم لم يكونوا يتوقعون تعيين معاوية لابنه يزيد بل ظنوا أنه سيختار أحدهم، ولكن ما أن علموا رغبته في خلافة يزيد من بعده حتى كانت ردود فعلهم شديدة في معارضتها (32). حيث قال عبدالرحمن بن أبي بكر "تريدون أن تجعلوها هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل"، وسار الأمويون على نهج معاوية في تعيين ولي العهد.

وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقرر الصفات التالية في مؤسسة الخلافة الأموية:

- لقد كانت ولادة الشخص عنصراً رئيسياً في انتخابه: ومعنى ذلك أن يكون من أبوين حرين عربيين، فنحن لا نسمع إلا القليل جداً عن أبناء الخلفاء من أمهات أولاد أو أمة، فلقد كان مسلمة بن عبد الملك من أشهر الشخصيات الأموية ومع ذلك فلم يكن هناك أي احتمال بترشيحه للخلافة لأنه ابن أم ولد (جارية). وحينما كان زيد بن علي يعد عدته للثورة رفضت دعواه من قبل عائلته (العلويين) ومن قبل قريش فقال له هشام بن عبد الملك (كيف تطلب الخلافة يا ابن السندية).
- إن الوراثة على الطريقة الأموية لم تتقيد بأن يتبع الابن أباه في ولاية العهد: فقد كان الوليد الأول وسليمان ويزيد الثاني وهشام أخوة أي أنهم أبناء الخليفة عبد الملك بن مروان، وأن خلافة عمر بن عبد العزيز كانت بين خلافة سليمان ويزيد الثاني. وكان عمهم هذا ابن عمر العهد الذي يكتبه الخليفة الحاكم كان يحترم من قبل البيت الأموي بصورة عامة، فحينما أراد هشام بن عبد الملك أن يعين ابنه ولياً للعهد لم يقدر على ذلك لأن يزيد الثاني كان قد اختار هشاماً ولياً للعهد، ومن بعده الوليد الثاني. وقد عانى مروان الثاني متاعب كثيرة لعدم وجود عهد شرعي بتعيينه، ولأنه من أم غير عربية.
- إن نضج ولي العهد وبلوغه سن الرشد كان من الصفات المهمة، فقد رشح خالد بن يزيد لتولي الخلافة بعد معاوية الثاني، فاعترض عليه لصغر سنه وحاول سليمان بن عبد الملك أن يعين ابنه الصغير ولياً للعهد، ولكنه أُقنع بالعدول عن ذلك من قبل رجاء بن حيوه الذي اقترح عمر بن عبد العزيز ولكن سليمان اعترض أول الأمر على تعيين عمر بن عبد العزيز مع وجود يزيد الثاني، فاقترح رجاء أن يكون عمر بن عبد العزيز ولي العهد الأول ثم يخلفه يزيد الثاني.

- وقد كان الخليفة الأموي يعتمد في انتخابه على (الوفود): وهم الأشراف ورؤساء القبائل وكذلك المهاجرين والأنصار وما تبقى من صحابة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حيث كان هؤلاء يمثلون رأي الأمة، وكان على الخليفة أن يكسب تأييدهم وقد عمل معاوية على استدعاء الوفود الذين اعترفوا بيزيد ولياً للعهد، ثم إن مروان الأول دعا وفوداً أخرى لإعلان بيعته، وحين نجح يزيد الثالث في انقلابه ضد الوليد الثاني برر استعمال القوة والعنف باستدعائه "الوفود" الذين أعلنوا تأييدهم له. فمن غير رضا المجتمع الذي يمثله الوفود لا يستطيع أي خليفة أن يمارس سلطته بصورة شرعية.
- إن الإقليم الأول الذي كان يقرر تعيين الخليفة الجديد هو (بلاد الشام) وذلك لأن العاصمة كانت في ذلك الحين دمشق، كما وأن دعامة الدولة الأموية وهي القبائل الشامية القوية كانت تستوطن هذا الإقليم وكان باستطاعتها أن تنقض أي قرار يتخذه أهل الحجاز أو أهل العراق أو أهل مصر أو أي إقليم آخر من الأقاليم بقوة السلاح. فقد توفي معاوية الثاني دون أن يعهد لأحد، وخطب في الناس قبيل وفاته قائلاً: "إني نظرت في أمركم فضعفت عنه فابتغيت لكم رجلاً مثل عمر بن الخطاب فلم أجد، فابتغيت لكم ستة في الشورى مثل ستة عمر، فلم أجد فأنتم أولى بأمركم فاختاروا له من أحببتم". وقد كاد الناس ومنهم فريق من أهل الشام أن يبايع عبد الله بن الزبير ولكن القبائل السورية اليمانية بزعامة حسان بن مالك رفضوا أن يخرج الأمر من بني أمية وعقدوا (مؤتمر الجابية) الذي اختار مروان بن الحكم خليفة للمسلمين.
- كان الخليفة الحاكم خلال فترة حياته يعين خلفه، وكان باستطاعة الحاكم بما لديه من نفوذ أن يشير إلى تعيين هذا الشخص أو ذلك ولياً للعهد، وعلى ذلك فإن ما تقرره "الوفود" في انتخاب ولي العهد هو في حقيقته تعبير عن رغبة الخليفة الحاكم، وأن ما يسمى بيعة الخليفة عن طريق

الوفود لم تكن أكثر من مخرج شرعي أو مسرحية سياسية تعاد وتكرر مرة بعد أخرى أثناء تعيين الخلفاء لولاة عهدهم.

- إن أهم ما يميز النظرية السياسية للأمويين فيما يختص بمؤسسة الخلافة يتمثل في أنهم عدوا الخلافة مؤسسة مقدسة مصونة بحفظ الله وحمايته من الفتن والانشقاق، وأنها الوسيلة لإحقاق الحق وتطبيق الشريعة ورعاية مصالح الناس، وهذا يعني الإقرار بمبدأ (الجبرية) أي أن كل شيء مقدر من الله سبحانه وتعالى. أي أن الله سبحانه وتعالى هو الذي شاء بأن يحكم الأمويون الدولة الإسلامية، ولذلك نصرهم على أعدائهم، وما على الرعية إلا الطاعة لمشيئته. وأن طاعة الخليفة الأموي معناها طاعة الله ورسوله (صلى الله عليه وسلم) والثورة عليه معناها معصية الله ورسوله. وأن الخلافة هي ملجأ المسلمين وحصنهم المنيع، وأن ما يقوم به الخليفة من أعمال إنما هي بتوفيق من الله وإرشاده. إن رسائل العديد (33) من خلفاء بني أمية أكدت هذه الأفكار، وعلى سبيل المثال رسالة الخليفة هشام إلى يوسف بن عمر واليه على العراق ورسالة الخليفة الوليد الثاني إلى نصر بن سيار وكذلك رسائل الخليفة مروان بن محمد.

تقييم:

لقد قام عدد من المؤرخين المعاصرين بتقييم نظام الخلافة الأموية وإجراءات الخلفاء لمحاولة تأسيس "نظام سياسي" يخص رئاسة الدولة. وبداية لابد أن نذكر بأن الأمر لم يكن سهلاً بالنسبة للأمويين، خاصة وأن عهدهم قريب بالخلافة الراشدة التي تعد في نظر المسلمين "النموذج المثالي" للدولة الإسلامية، وإلى ذلك يشير رضوان السيد حين يقول: (34) "لقد واجه معاوية تحديات ضخمة من الناحيتين الأيديولوجية والسياسية لا تقارن بها خطورة ومصيرية التحديات التي واجهت عبد الملك بن مروان ومن جاء بعده. ولم يكن ذلك لأنه مؤسس فقط، بل لأن السلطة الإسلامية السابقة عليه، سلطة الراشدين، تأسست على السابقة والقدم في الإسلام وحضور معارك الجهاد الأول فيما بين بدر والحديبية".

لقد كان على معاوية بن أبي سفيان أن يقنع المسلمين ويحصل على رضاهم وولاءهم للخلافة الأموية الجديدة. ويعلق المستشرق هاملتون جب حول هذه المسألة بقوله: (35) "كان الخلفاء العباسيون أكثر استبداداً من الأمويين وأشد منهم تقليداً للمثال الفارسي في إدارتهم، غير أنهم على الرغم من ذلك استطاعوا أن يرضوا الشعور الإسلامي إرضاءاً لم يبلغه الأمويون. ولعل من قبيل التناقض أن يلصق الناس بالأمويين تلك التهمة الشائعة، وهي أنهم حوّلوا الخلافة إلى ملك، مع أنه لم يحدث أن مارس أموي مثل تلك السلطة الشخصية التي مارسها العباسيون الأوائل، أو ظهر بمثل تلك الأبهة الملكية التي ظهروا بها".

ويصور عبدالعزيز الدوري القضاء على فكرة "الشورى" التي برزت في العهد الراشدي، وكذلك تراجع دور الأمة (المتمثلة بقبائل الأمصار الإسلامية، وتحول الخلافة الأموية إلى ملك عضوض كما نادى به جملة من الصحابة وثلة من فقهاء المسلمين وعلمائهم، بقوله: "أصبحت الخلافة محور الصراع السياسي والفكري، وكان صراعاً بين المدينة - المركز الأول للإسلام - باسم الشورى وبين الشام، وصراعاً بين القبائل الكوفية (بالعراق) على أسس قبلية وبين الشام، وصراعاً بين الأحزاب الإسلامية وبين الأمويين، لتأتي الثورة العباسية وتنقل السلطة إلى أسرة قرشية جديدة والى عاصمة جديدة.

... وانتهت الفترة الأموية ولم تجد الأيديولوجيا الإسلامية مجالاً لأن تتمثل في أي نظم جديدة، بل ثبت الأسلوب الذي برز في الفتنة وهو سبيل الثورة المسلحة للتغيير.

... وحين نستعرض التطور العملي لمؤسسة الخلافة، نلاحظ أن أسلوب الوصول إلى الحكم اختلف، بين محاولة إقناع رؤساء القبائل والأشراف -خاصة في الشام- وبين اتفاق هؤلاء على مرشح بين أكثر من شخصية طامحة، كما حصل في اختيار مروان بن الحكم من قبل الملأ -أو مجلس الأشراف اليمانية- في دمشق، وبين نوع من الوراثة وبين الثورة المسنودة بقوى قبلية، كما فعل يزيد بن الوليد ومروان بن محمد، وهذا يشعر بأن الأمويين لم يستطيعوا وضع أسس ثابتة، وأن المؤسسة السياسية لا تزال موضع تجاذب بين أكثر من اتجاه". (36)

حين تناول رضوان السيد (37) الرؤية الأموية للسلطة أشار أن معاوية بن أبي سفيان حينما تحققت له الخلافة مرّ بظروف صعبة وتحديات من أجل أن يثبت شرعيته وشرعية الأمويين في رئاسة الأمة ويكسب رضا الناس وقناعتهم في ذلك. وقد بدأ معاوية بتأكيد ضرورة السلطة (الإمامة)، وضرورة أن تكون في قريش دون غيرها من العرب. كما ضمنها إبراز صورته بين الناس لكي يحاول التمثل بأهل السابقة والقدم في الإسلام. فيشير أن الرسول صلى الله عليه وسلم تَقَبَّلَهُ على الرغم من إسلامه المتأخر بقبول حسن وجعله من كتّابه، كما غدا يمتُّ بقرابة قريبه من الرسول صلى الله عليه وسلم الذي تزوج أخته (أم حبيبة) بنت أبي سفيان. كما أن معاوية يؤكد تولية الرسول صلى الله عليه وسلم له وإدخاله في أمره، وكذلك تولية الخلفاء الراشدين الثلاثة له ورضائهم عنه.

وحين جابه معاوية مطلب الصحابة وأهل الحجاز وغيرهم بأن يكون الأمر (شورى) بين المسلمين، واتهامهم الخلافة الأموية بالكسروية والهرقلية، كان جوابه أنهم هم الذين قضوا على نظام الشورى بالسكوت على قتل عثمان بن عفان ولم يعاقبوا قتلته، وبذلك لا يحق لهم التكلم عن الشورى. وأن الأمويون هم الذين طالبوا بدم عثمان وورثوا سلطته لأنهم أولياؤه. (38)

وظاهرة أخرى أشاعها الأمويون وأكدوها وهي إظهار قدسيّة بلاد الشام(39) بوصفها الأرض المباركة في القرآن الكريم. ومعنى ذلك أن مقر السلطة انتقل من بقعة مقدسة هي الحجاز إلى بقعة مقدسة هي بلاد الشام. ثم إن معاوية بن أبي سفيان ظهر وكأنه شديد الاقتناع بأن الإرادة الإلهية (أو المشيئة الإلهية) أو القَدَر وراء وصوله للسلطة، فهي مُلْكُ الله يأتيه من يشاء، وهذه هي "الجبرية" التي تشير بعض الروايات أن أول من أظهرها هو معاوية. (40)

ويتبع ذلك -على حد قول روايات أخرى- (41) اجتماع غالبية الناس على معاوية ومنهم الولاء والطاعة له، فبعد اغتيال الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، لم يكن هناك مرشح غير ابنه الحسن بن علي، وقد تنازل عن الخلافة لميل جماعة المسلمين إلى معاوية، يقول الطبري: "ثم صالحه الحسن بن علي

وسلّم له الأمر سنة إحدى وأربعين فبايع الناس جميعاً معاوية فقيل (عام الجماعة)" (42). وكان من الذين بايعوا مجموعة من الصحابة والتابعين الذين لم ينسوا لمعاوية على الرغم من أخطائه، إن الله سبحانه قطع به الفتنة وجمع به كلمة المسلمين وكانت هذه أهم أسباب شرعيته.

لقد أضاف عبد الملك بن مروان عنصراً آخر في الرؤية الأموية وهو "القوة" التي تُعدّ أساس السلطة، فقد خطب في المدينة المنورة بعد مقتل عبد الله بن الزبير خطبة قال فيها من جملة ما قال: (43) "أما بعد فلست بالخليفة المستضعف ولا الخليفة المداهن ولا الخليفة المأفون، ألا وأن من كان قبلي من الخلفاء كانوا يأكلون ويطعمون من هذه الأموال، ألا وأني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لي، إنكم تكلفوننا أعمال المهاجرين الأولين ولا تعملون مثل أعمالهم فلن تزدادوا إلا اجتراحاً ولن تزدادوا إلا عقوبة حتى يحكم السيف بيننا وبينكم ...". وزاد عبد الملك على ذلك بأنّ عظم حق السلطان ووصفه بأنه (ظل الله في الأرض) وحثهم على السمع والطاعة(44). ومع أن هذه الأفكار كانت متداولة منذ عهد معاوية بن أبي سفيان، ولكن الذي خفف منها مرونة معاوية ودهائه. لقد نجح الأمويون - كما يقول رضوان السيد (45) في ربط مبدأ الطاعة بمسألة الجماعة (أي اجتماع على إمام) والجهاد لحماية دار الإسلام ونشر الدعوة وحقن دماء المسلمين، فصارت المعارضة المسلحة خروجاً على ذلك كله وارتماء في الفتنة التي قاسى المسلمون في شرورها في الصراع بين علي ومعاوية، ثم بين عبد الملك وابن الزبير. ومعنى ذلك أن غرض الأمويين من كل هذه الرؤى التي أشاعوها هو تثبيت سلطتهم وإضفاء الشرعية عليها.

وثمة ظاهرة أخرى في الرؤية الأموية للخلافة وإضفاء الشرعية على حكمهم، ألا وهي التقرب إلى الفقهاء وعلماء الدين وكسبهم إلى جانب الدولة. وتحفل روايات التاريخ (46) في الكلام عن هذا البعد الديني في عهود الخلفاء السفيانيين والمروانيين على حد سواء. كما تشير إلى محاولة بعضهم مثل الوليد بن عبد الملك و عمر بن عبد العزيز في توحيد أقضية القضاة ولكنهم عدلوا عن

ذلك، وهذا ما حاول العباسيون عمله بعد ذلك. ويعلق رضوان السيد على هذه الظاهرة بقوله: "وفيما يتعلق بتطور علاقة الدين بالدولة، فقد فشل الأمويون، كما فشل العباسيون من بعدهم في إبقاء المؤسسة السياسية مهيمنة تماماً على الدين، وظهرت فئات من الفقهاء والمحدثين استطاعت في النهاية أن تنتزع الحجية الإسلامية) من يد الدولة - على الرغم من استمرار النزاع ..." **(47)** ويستطرد رضوان السيد قائلاً: "لقد كان أهل الشورى وأصحاب الكتاب والسنة وأنصار إمارة المؤمنين أعلى الناس صوتاً في معارضة الأمويين والمطالبة بإزالة ملكهم. لكنهم (أي الأمويين) عندما سقطوا لم يسقطوا لصالح هذا التيار، بل لصالح تيار القرابة وخلافة الله. فقد تمكنت جماعة صغيرة في الأصل حسنة التنظيم أيديولوجيتها خلافة الله والقرابة بالنبي صلى الله عليه وسلم أن تقطف ثمار الصراع بين أهل الملك وأهل الشورى". **(48)**

أما فيما يخص نظام (ولاية العهد) في الفترة الأموية، فقد أشرنا سابقاً إلى التبريرات التي قدمها معاوية بن أبي سفيان، وتتلخص بالحفاظ على الجماعة ووحدتها وتجنب الفتنة التي تفرق الأمة وتسفك الدماء. فالخلافة - كما يقول رضوان السيد - **(49)** وهو يعبر عن وجهة النظر الأموية هي نظام الأمة وقوام أمرها ولابد من استمراره لتبقى دماء الأمة محقونة وكلمتها مجتمعة. ومن هنا كان عهد الخليفة لمن يلبي الأمر بعده محققاً لهذه الأغراض كلها. ففي استمرار السلطة استمرار الاستقرار والوحدة وبقاء كلمة الإسلام غالبة. وولاية العهد بهذا المعنى من اختصاص الخليفة الحاكم وحده، وكونه خليفة هو الذي يعطيه هذا الحق بل الواجب، والخليفة هو الذي يحدد من يحكم بعده وقد يكون ابنه أو أخاه أو أي رجل آخر من الأمة كما يقول الوليد بن يزيد. ويرى رضوان السيد أن الغريب في الوراثة من وجهة نظر الوليد بن يزيد في رسالة وجهها إلى الأمصار تتضمن استخلافه لابنيه الحكم وعثمان سنة 125هـ غدت "استخلاف" كوني تذوب فيه الأمة بل والعالم في شخص الخليفة. وقد أيد مروان بن محمد في رسالته للخليفة السابق الوليد بن يزيد مشيراً أن ولاية الوليد للخلافة "مثبتة في

الزبر بالأجل المسمى خصه الله بها على خلقه". ومعنى ذلك أن معارضة هشام بن عبد الملك وأنصاره للوليد بن يزيد والمطالبة بعزله يعد عصياناً لمخالفتهم ما قدّره الله وما جاء في كتبه المقدسة. (50)

ولكن "خليفة الله" الوليد الثاني بن يزيد قتل في ثورة عارمة من قبل يزيد الثالث بن الوليد بن عبد الملك سنة 126هـ/ سنة م الذي دعا إلى "الشورى" في تحدّيه للخليفة الوليد الثاني، ولكنه عند تسلمه السلطة تجاهل دعوته السابقة للشورى، وعيَّن أخاه إبراهيم ولياً للعهد ومن بعده عبد العزيز بن الحجاج مخالفاً بذلك المبادئ التي أعلنها في خطبته الأولى التي كانت بمثابة (عقد) عليه أن ينفذه وإلا فالعقد يُعد لاغياً ولا طاعة له من قبل الأمة. (51)

إن مقتل الوليد الثالث بن يزيد أحدث انقساماً بين القيسية واليمانية حتى انتهى الأمر بانحياز الأخيرين بالشام والعراق وخراسان إلى الدعوة العباسية فسقط الأمويون. وهنا يذكر أبو هلال العسكري في كتابه الأوائل رواية منسوبة إلى معاوية بن أبي سفيان يقول فيها مخاطباً بني أمية: "لن يبرح هذا الأمر فيكم ما عظّمتم ملوككم، فإذا تمنّاها كل امرئ منكم لنفسه وثب بنو عبد المطلب في أقطارها، وقال الناس: آل رسول الله فكانت الخلافة فيكم كحجر المنجنيق يذهب أمامه ولا يرجع وراءَه" (52). وسواء صحت هذه الرواية عن معاوية أم لا، فهذا ما حدث فعلاً.

مؤسسة الخلافة في العصر العباسي 132هـ/749م - 656هـ/1258م

من المتعارف عليه أن العصر العباسي ينقسم إلى:

أولاً: العصر العباسي الأول: ويسمى بالعصر الذهبي ويبدأ من تأسيس الدولة 132هـ إلى سيطرة ثلة من القادة العسكريين الأتراك سنة 247هـ على الحكم. وكان خلفاء هذه الفترة أقوياء وبيدهم السلطة.

ثانياً: العصر العباسي الثاني: فترة نفوذ القادة العسكريين الترك من 247هـ-334هـ وتدخل فيه فترة إمرة الأمراء.

ثالثاً: العصر العباسي الثالث: فترة النفوذ البديهي وينتهي سنة 447هـ.

رابعاً: العصر العباسي الرابع: فترة النفوذ السلجوقي وينتهي سنة 590هـ.

خامساً: فترة الانتعاش الموقت وتنتهي سنة 656هـ بسقوط العاصمة بغداد على يد المغول.

تطور مؤسسة الخلافة وولاية العهد في العصر العباسي الأول سنة 132هـ-247هـ/749م - 861م:

لقد كان مجيء العباسيين إلى الحكم نقطة تحوّل في نظام الخلافة، فقد أبدى الخلفاء العباسيون الأوائل تمسكاً ملحوظاً بالدين مؤكدين إحدى شعارات الدعوة العباسية ذاتها وهي "الدعوة إلى كتاب الله وسنّة نبيه" مظهرين تطبيقهم لأحكام الدين في سياسة الدولة وإدارتها، وقد عبّر ابن الطقطقي عن هذه الظاهرة حين قال عن الدولة العباسية: "إنّ هذه الدولة ساسة العالم سياسة ممزوجة بالدين والملك". وقد أكّد هذا الاتجاه داود بن علي العباسي عم الخليفة أبي العباس في خطبته أثناء البيعة لأبي العباس في مسجد الكوفة قائلاً: "لكم ذمة الله وذمة رسوله وذمة العباس أن نحكم فيكم بما أنزل الله ونعمل فيكم بكتاب الله ونسير فيكم بسنّة رسوله". (53)

لقد بنى العباسيون دعواهم بالخلافة على ثلاثة مظاهر رئيسية: أولها حق القرابة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد قال أبو العباس في أول خطبة له بعد البيعة (54): وخصّنا الله برحم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنبتنا من شجرته.. وأنزل بذلك كتاباً فقال فيه (قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى)". وقال المنصور في رسالته لمحمد النفس الزكية "ولقد علمت أنه لم يبق أحد من بني عبد المطلب بعد النبي صلى الله عليه وسلم غيره فكان وارثه من عمومته..." (55) وثانيها حق الحرمة حيث أشار المنصور في الرسالة نفسها: "إن مكرمتنا في الجاهلية سقاية الحجيج الأعظم وولاية زمزم فصارت للعباس من بين أخوته... فلم تزل فينا في الجاهلية والإسلام... فالسقاية سقايته وميراث النبي له والخلافة في ولده"، وثالثها حق القوة ذلك أن العباسيين نظموا حركة

سرية استطاعت بقوة السلاح إزاحة الأمويين وتنصيب العباسيين في الحكم، بينما حاول غيرهم من بني هاشم قبلهم الثورة على الأمويين وفشلوا، وفي هذا المعنى يقول المنصور لمحمد النفس الزكية: "ثم خرجتم على بني أمية فقتلوكم وصلبوكم على جذوع النخل وأحرقوكم بالنيران ونفوكم من البلدان... حتى خرجنا عليهم فطلبنا بثأركم وأدركنا بدمائكم..." ثم يؤكد المعنى نفسه قائلاً: "... ثم طلب هذا الأمر غير واحد من بني هاشم فلم ينله إلا ولده" (أي العباس)".

وفي عهد المهدي العباسي أكدت الدولة العباسية أن حق العباسيين بالخلافة إنما جاءهم عن طريق العباس بن عبد المطلب عم النبي ووارثه يقول النوبختي: "... فردّهم المهدي عن إثبات الإمامة لمحمد بن الحنفية وابنه أبي هاشم وأثبت الإمامة بعد النبي صلى الله عليه وسلم وآله للعباس بن عبدالمطلب ودعاهم إليها. وقال كان العباس عمه ووارثه أولى الناس به...". **(56)**

وكان من الطبيعي أن يتبع ذلك العديد من المراسم والمواقف من قبل العباسيين الأوائل لعل من جملتها تقريب الخلفاء العلماء والفقهاء من أصحاب الحديث ليجعلوا منهم سنداً لهم وإضفاء الشرعية على خلافتهم. وتبدو الصبغة الدينية واضحة في "ألقاب" الخلفاء العباسيين (57) الأوائل ذلك أنّ كل ألقابهم خلال العصر العباسي الأول ذات صفة تنبؤية مهدوية تعكس دلالات دينية - سياسية مؤثرة في الرعية. وأكثر من ذلك فقد تلقبوا بألقاب إضافية أخرى مثل لقب الإمام وخليفة الله وظل الله، وكان الخليفة العباسي يلبس بردة الرسول صلى الله عليه وسلم التي غدت من شارات الخلافة المهمة.

ومن المظاهر الأخرى لتوكيد الصبغة الدينية للخلافة الاهتمام بالقضاء والمباشرة بتعيين القضاة من قبل الخليفة مباشرة، وترأس الخليفة لديوان النظر في المظالم. والاهتمام بالجهاد وقيام الخليفة أو ولي عهده وكذلك الأمراء العباسيين بالاشتراك في عمليات الجهاد بين فترة وأخرى. وكان الاهتمام بموكب الحج من أهم المراسم الرسمية في صدر الدولة العباسية وهو دون شك جزء من الواجب الديني للخليفة، ولكنه في الوقت نفسه يؤكد ما كان يريده العباسيون من

إظهار أنفسهم حريصين على المناسك الدينية وتيسير أمر القيام بها من قبل الناس ولذلك بنوا الاستراحات (القصور) على طريق الحج وحفروا الآبار وأقاموا السرادقات، كما خصّوا أهل الحرمين الشريفين بالحجاز بالكثير من العطاء والرزق والهبات السخّية.

لقد أكد العباسيون أن خلافتهم هي امتداد للخلافة الراشدة بعد فترة "الملك" الأموية، وخاطب المنصور الشيعة العباسية واصفاً إياهم "بأنصار الدين" (**58**)، وأوصى الخليفة المنصور كذلك ابنه المهدي بأن يكون أهل الدين أعضاده (**59**) على أن العباسيين أكدوا بأن سلطتهم مستمدة من الله تعالى الذي فرض على الناس طاعتهم بوصفهم أهل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم وورثته، فقد قال المنصور في خطبة له في الحجاز: "أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه فسلوه أن يوفقني للرشاد والصواب، وأن يلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم" (**60**). وقد وصفت رواية أخرى الخليفة المتوكل بأنه "حبل ممدود بين الله وخلقه". وهكذا فقد تحول الخليفة من شيخ عربي يحكم بمشورة الأشراف والمتنفذين العرب المسلمين إلى حاكم يستمد سلطته من الله ويدعم هذه السلطة جيش قوي منظم وطبقة كبيرة من الكتّاب الإداريين. ولكن الخليفة العباسي كان يختلف في سلطته عن الأباطرة الروم أو الشاهنشاهات الفرس الساسانيين، ذلك لأن الخليفة كان مقيداً بمبادئ الشريعة الإسلامية التي يعتمد في تفسيرها وتطبيقها على فقهاء ثقاة. وبمعنى آخر فإن الخليفة العباسي لم يكن حراً لكي يضيف أو ينقص مبادئ الشرع الإسلامي ولا يستطيع تفسيرها حسب رأيه بل إنه الضامن لتطبيقها ليس إلاً. ومهما يكن من أمر فإن سلطة الخليفة العباسي كانت واسعة لدرجة أن البروفسور جب يلاحظ تلك السلطة العباسية بمقارنتها بنفوذ الخلفاء الأمويين فيقول: "... ولعله من قبيل التناقض أن يلصق الناس بالأمويين تلك التهمة الشائعة وهي أنهم حوّلوا الخلافة إلى ملك مع أنه لم يحدث أن مارس أموي مثل تلك السلطة الشخصية التي مارسها العباسيون الأوائل أو ظهر بمثل تلك الأبهة التي ظهروا بها". (**61**)

أما نظام ولاية العهد فقد استمر - كما كان في العصر الأموي - وراثياً محصوراً في الأسرة الحاكمة، وبقي القرار من اختصاص الخليفة العباسي الحاكم. وقد شهد العصر العباسي الأول مختلف الوسائل والأساليب التي اتبعها الخليفة الحاكم لتوكيد رأيه فيمن يخلفه في الحكم وما رافقها من محاولات ولي العهد الشرعي للتشبث بحقه ومؤامرات الأمراء العباسيين الطموحين في الوصول إلى السلطة. ولم يكن نظام ولاية العهد في مطالع العصر العباسي وراثياً مباشراً من الأب إلى الابن، فقد قرر أبو العباس أن يعهد لأخيه أبي جعفر المنصور بالخلافة ومن بعده لابن أخيه عيسى بن موسى بولاية العهد. ولعلنا نستطيع القول إن اختيار أبي جعفر كان موفقاً إلا أن قرار الخليفة أبي العباس كان يتأرجح بين ثلاثة: ابنه محمد وعمه عبد الله بن علي وأخوه المنصور، وقد عدل الخليفة عن تعيين ابنه محمد لصغر سنّه وضعف في مقدرته الإدارية والشخصية (62). أما عبد الله بن علي فقد ادعى بأن أبا العباس وعده بالخلافة من بعده إذا قاد جيش العباسيين في معركة الزاب ضد مروان الثاني، ولكن أبا العباس لم يعلن هذا (63) الوعد وبمرور الزمن اقتنع أبو العباس أن المرشح المناسب الوحيد هو المنصور.

لقد كان للمنصور سجل حافل بالأعمال أثناء الدعوة العباسية وبعد تأسيس الدولة، وهذا ما جعله أقوى المرشحين. وفي خلافة أبي العباس كان أبو جعفر المنصور ساعده الأيمن ومستشاره، والمعروف عن أبي جعفر أنه كان أكبر سناً من أخيه أبي العباس، إلا أن عدم ترشيحه قبل أخيه من قبل إبراهيم الإمام يعود إلى كونه ابن أم ولد غير عربية، مما يدل على أن النسب العربي كان لا يزال له أهميته في اختيار الخليفة، إلا أن هذا الاعتبار لم يدم طويلاً في العصر العباسي. ويختلف المؤرخون في السنة التي قرر فيها أبو العباس تعيين أخيه لولاية العهد، ومهما يكن من أمر فإن هذا القرار بقي سراً حتى أعلن بعد فتح وصية أبي العباس بعد وفاته مباشرة. (64)

أما المنصور فكانت خطته منذ البداية أن يحفظ الملك في نسله من بعده. وتشير كل الدلائل أنه كان يُعدّ أولاده لولاية العهد. وبمرور الزمن ظهر وكأن

المنصور يميل إلى تعيين ابنه محمداً لولاية العهد. فقد جعله بعهدةِ عدد من المربين والصحابة أمثال أبي عبيد الله معاوية ويحيى بن برمك والحجاج بن أرطأة، وطلب من الشرقي بن القطامي أن يعلّمه أيام العرب وأخبارها وشعرها. ثم عينه والياً على خراسان وأرسله لإخماد الفتنة في أرمينيا، ثم بث المنصور دعاية واسعة لمحمد على أنه "المهدي المنتظر" (65) الذي جاءت به الروايات وظهرت فيه العلامات، ولم يبق على المنصور إلا أن يقنع عيسى بن موسى ولي العهد حسب وصية أبي العباس. وكان عيسى بن موسى من أقدر أمراء بني العباس وأكفأهم إدارياً وعسكرياً. ويشير (66) الجاحظ بأنه أحد الرجال الذين أشادوا دولة المنصور وسندوا الخلافة بعد اضطرابها. وكان المنصور أول من يعترف بقابليات عيسى بن موسى ويقدرها حق قدرها ولكن غريزة الأبوة وإصرار المنصور أن تبقى الخلافة في نسله المباشر حال بينه وبين الاعتراف بحق عيسى بن موسى.

اتبع المنصور أولاً أسلوب الإقناع مع عيسى بن موسى، وقد تبودلت سنة 147هـ/ رسائل مهمة بين الخليفة وولي عهده عيسى بن موسى (67) عبر كل منهما عن وجهة نظره بوضوح حول مشكلة ولاية العهد. فقد كتب المنصور إلى عيسى بن موسى يقول: "... ثم إنك قد علمت الحال التي كنا عليها في ولاية الظلمة... حتى إذا بلغ الكتاب أجله وانتهى الأمر إلى مدته وأذن الله في هلاك عدوه... فابتعث الله أنصاراً يطلبون بثأرهم ويجاهدون عدوهم وينصرون دولتهم... ثم لم نزل في ذلك في نعمة الله وفضله حتى نشأ هذا الغلام فقذف الله له في قلوب "أنصار الدين" الذين ابتعثهم لنا مثل ابتدائه لنا أول أمرنا وأشرب قلوبهم مودته وتسم في صدورهم محبته فصاروا لا يذكرون إلا فضله ولا ينوهون إلا باسمه ولا يعرفون إلا حقه.

فلما رأى أمير المؤمنين ما قذف الله في قلوبهم من مودته وأجرى على ألسنتهم من ذكره ومعرفتهم إياه بعلاماته واسمه ودعاء العامة إلى طاعته، أيقنت نفس أمير المؤمنين أن ذلك أمرٌ تولاه الله وصنعه، لم يكن للعباد فيه أمر ولا قدرة

ولا مؤامرة ولا مذاكرة للذي رأى أمير المؤمنين من اجتماع الكلمة وتتابع العامة حتى ظن أمير المؤمنين أنه لولا معرفة المهدي بحق الأبوة لأفضت الأمور إليه، وكان أمير المؤمنين لا يمنع ما اجتمعت عليه العامة ولا يجد مناصاً عن خلاص ما دعوا إليه.

وكان أشد الناس على أمير المؤمنين الأقرب فالأقرب من خاصته وثقاته من حرس وشرطه، فلم يجد أمير المؤمنين بداً من استصلاحهم ومتابعتهم. وكان أمير المؤمنين وأهل بيته أحق من سارع إلى ذلك وحرص عليه ورغب فيه ورجا بركته... فوهب الله لأمير المؤمنين ولياً ثم جعله تقياً مباركاً مهدياً، وللنبي صلى الله عليه وسلم سمياً وسلب من انتحل هذا الاسم ودعا إلى تلك الشبهة التي تحير فيها أهل تلك النية وافتتن بها أهل تلك الشقوة، فانتزع ذلك منهم وجعل دائرة السوء عليهم وأقر الحق قراره، وأعلن للمهدي مناره وللدين أنصاره.

فأحب أمير المؤمنين أن يعلمك الذي اجتمع عليه رأي رعيته وكنت في ذلك بمنزلة ولده بحب من سترك ورشدك وزينك ما يحب لنفسه وولده، ويرى لك إذا بلغك من حال ابن عمك ما ترى من اجتماع الناس عليه أن يكون ابتداء ذلك من قبلك ليعلم أنصارنا أهل خراسان وغيرهم أنك أسرع إلى ما أصبوا مما عليه رأيهم في صلاحهم منهم إلى ذلك من أنفسهم. وأن ما كان عليه من فضل عرفوه للمهدي أن أملوه فيه كنت أحظى الناس بذلك وأسرّهم به لمكانه وقرابته، فأقبل نصح أمير المؤمنين لك تصلح وترشد، والسلام عليكم ورحمة الله".

إن رسالة المنصور واضحة يؤكد فيها أن خلافة المهدي بعد المنصور هي تقرير من الله تعالى وتعبير عن إرادته ولا دخل للبشر فيها سوى السمع والطاعة، وأنها تعبير عن رغبة أنصار الدولة من أهل خراسان وسائر بني هاشم والصحابة والثقاة والرعية. ولكن عيسى بن موسى أصر على موقفه في رسالته التي بعثها إلى المنصور مؤكداً حقه، وأن نقضه هو نقض لميثاق الله وما أقسمت عليه الأمة محذراً الخليفة أن من ينقض البيعة سوف يجيز للناس ترك الوفاء، على أن المنصور اتبع أساليب أكثر شدّة وإرهاباً وإهانة مما أجبر عيسى بن موسى على

التنازل قائلاً للخليفة: "يا أمير المؤمنين ما ظننت أن الأمر يبلغ منك هذا كله...". (68)

إن عيسى بن موسى لم يتنازل عن حقه في ولاية العهد كلياً بل قدَّم محمد المهدي على نفسه ولذلك حين حدّد المنصور سنة 151هـ/768م البيعة كان الناس يبايعون له ولابنه المهدي ولعيسى بن موسى من بعده، وكان الناس يقبّلون يدي المنصور والمهدي ويمسحون على يد عيسى بن موسى فقط. ولكن لم تمض سنة على خلافة المهدي حتى قرر تعيين ابنه موسى الهادي ولياً للعهد مفرّطاً بحق عيسى بن موسى الشرعي مرة أخرى. وقد اتّبع المهدي خطوات والده المنصور فيما يتعلق بولاية العهد، فعمل أولاً على رفع شأن أبنائه وإعلاء منزلتهم فشجع الشعراء على مدحهم وعيّن لهم المربين والصحابة. وقد لعب هؤلاء دوراً لتأمين مستقبل هذا الأمير أو ذاك والعمل على وصوله إلى الخلافة خدمةً لمصالحهم الشخصية ومستقبلهم السياسي، وحاول المهدي كذلك أن يسبغ على ابنه موسى صفة "المهدوية" فيكسب إليه ولاء الرعية وليحول آمالها وتطلعاتها إليه بوصفه خليفة المستقبل فسماه (الهادي) ويمكن القول إنّ الخلفاء العباسيين الأوائل استغلوا (المهدوية) وتقلدوها الواحد تلو الآخر ليضمنوا ولاء الناس وخاصة الضعفاء منهم وليبعدوهم عن الحركات المناهضة للدولة العباسية التي استغلت الشعارات ذاتها ومن أجل الهدف نفسه.

وفي سنة 776/129م حثّ المهدي الهاشميين وأهل خراسان على المبادرة بالطلب من الخليفة بتعيين ابنه موسى لولاية العهد، فكتب الخليفة إلى عيسى كتاباً يحثّه على التنازل عن حقوقه في الخلافة فلما رفض، استخدم معه أنواع الوعود ثم التهديد والوعيد حتى وافق على التنازل في 4 محرم سنة 160هـ/777م مقابل تعويض مادي وعيني، ثم حضر الخليفة وابنه والهاشميون ورجال الدولة اجتماعاً في المسجد الجامع أعلن فيه عيسى بن موسى تنازله بكامل رغبته وإرادته عن ولاية العهد وتكلم الخليفة في الاجتماع حاثاً الناس على البيعة. (69)

وقد عهد الخليفة المهدي إلى ابنه موسى،على الرغم من صغر سنّه، بالعديد من المهام فقد ناب عنه في بغداد حين زار الخليفة الحجاز سنة 160هـ/776م

وسنة 163هـ/779م، كما عينه أميراً على المشرق. إلا أن الخليفة وبتأثير زوجته الخيزران ومن ورائها البرامكة بدأ في التمهيد لتعيين ابنه الثاني هارون الرشيد ولياً ثانياً للعهد، فعينه أميراً للجهاد سنة 163هـ/779م ثم أميراً للأقاليم الغربية في الدولة يساعده في ذلك يحيى بن خالد البرمكي، ثم قاد هارون حملة جديدة ضد الروم سنة 165هـ/781م وكان الانتصار الذي حققه الجيش العباسي في هذه الحملة قد رفع من منزلة هارون وزاد من شهرته، وقد انتهت هذه الإجراءات الدعائية الضرورية بإعلان البيعة لهارون ولياً للعهد بعد موسى وتلقيبه بالرشيد سنة 166هـ/782م. (70)

إلا أن مسألة ولاية العهد في عهد المهدي لم تنته، فقد قرر الخليفة فجأة وبتأثير من زوجته الخيزران (71) التي كانت تفضل هارون على موسى، أن يضع هارون الابن الأصغر قبل موسى الابن الأكبر في ترتيب ولاية العهد، ورفض موسى، الذي كان في جرجان وطبرستان للقضاء على فتنة هذا الطلب. فقرر الخليفة السير إلى طبرستان لإجبار ابنه على الرضوخ ولكنه مات سنة 169هـ/785م في ظروف غامضة. إن وفاة الخليفة في ظروف غريبة ومفاجئة ربما تعود إلى مؤامرة دبرها أنصار موسى الهادي، ومن هنا نلاحظ بعض الروايات التي تبدي عدم قناعتها بأن ميتة المهدي كانت طبيعية، ثم إنّ قلة المعلومات ربما كان سببها أن المتآمرين قد أخفوا معالم جريمتهم خاصة وأنهم سيطروا على زمام الأمور بعد مجيء الهادي.

لقد تصرف هارون بن المهدي بحكمة حين أخذ البيعة في بغداد لأخيه موسى الهادي كما أرسل بعوثاً إلى الأقاليم لأخذ البيعة للهادي ومن بعده هارون، والملاحظ أن هذا العمل لا يؤكد سلطة الهادي فحسب بل أكد شرعية حق هارون الرشيد بوصفه ولياً للعهد وجدد البيعة له على هذا الأساس. ثم إن الخليفة الهادي لم ينس أن أباه المهدي أراد أن يصرف، وبتأثير الخيزران، الخلافة عنه إلى أخيه، ولم يمض وقت طويل حتى تأزمت العلاقة بين الخليفة الهادي وأمه الخيزران حيث منعها من التدخل في شؤون السياسة والتزام بيتها، وهدّد القادة

الوزراء من حضور اجتماعاتها، ثم بدأ الهادي محاولاته لإقناع هارون بالتنازل عن ولاية العهد إلى جعفر بن الهادي. ولكن الخيزران ويحيى بن خالد البرمكي منعا هارون من الاستجابة وقوّيا عزمه على الصمود في وجه الخليفة على الرغم من الضغوط والإهانات (72). وتشير بعض الروايات (73) التاريخية أن الخليفة الهادي مات فجأة وفي ظروف غامضة. ويبدو دور الخيزران في موته من خلال رواة بعضهم شهودعيان، خاصة وأن بعض الروايات تصف برودها ورباطة جأشها حين سمعت بموت الهادي حيث وزّعت الأموال والعطايا. وفي رواية للطبري (74) أن الخيزران قبيل موت الهادي اتصلت بيحيى البرمكي في سجنه وأمرته أن يستعد لأن الهادي سيموت وأمرته بكتابة مرسوم البيعة بالخلافة لهارون الرشيد لإرساله في التوالي الأقاليم. وفي اليوم التالي أجبر جعفر بن موسى الهادي أن يعلن أمام الناس بأن من بايعه بالخلافة هو في حل من بيعته، وأن حق الخلافة يعود إلى عمه الرشيد. لقد وصل الرشيد إلى الخلافة بجهود الخيزران والبرامكة، وقد اقترحت الخيزران قتل كل من ساند الهادي في محاولته إجبار الرشيد على التنازل، ولكن يحيى البرمكي أمر بإبعادهم عن بغداد إلى مراكز إدارية أو عسكرية في الأقاليم. وتبقى ظاهرة موت الهادي ظاهرة مهمة لما تحمله من المعاني حول مسألة ولاية العهد من جهة، ولما تحمله في طيّاتها من بوادر الاضمحلال في الدولة العباسية. ذلك لأن الهادي كان مصمماً على الحكم بحزم دون أن يسمح بتأثير الحريم أو التكتلات السياسية، ولكنه وقع ضحية لهذه القوى نفسها.

إن سياسة هارون الرشيد من مسألة ولاية العهد (75) لا تدلّ على أنه استفاد من تجربته المريرة وخبرته العميقة في هذا الشأن، فقد تصرّف وكأنه لم يتلقن ذلك الدرس القاسي في عهد أخيه الهادي، وقد أثارت هذه السياسة، استغراب بعض المؤرخين الرواد. ومهما يكن من أمر فإنّ الرشيد يعدّ أول خليفة يبايع لأولاده الثلاثة من بعده، وقد اهتم الرشيد بتربية أبنائه وتدريبهم على السياسة والإدارة الحرب، فاختار لهم أحسن المربين والمؤدبين، وكان من الطبيعي أن تظهر تكتلات واضحة في البلاط والإدارة العباسية تؤيد هذا الأمير أو ذاك، فكان

البرامكة وآل سهل وآل طاهر مع المأمون بينما كان الهاشميون وشخصيات عربية وبعض الموالي مع الأمين.

لقد أعطى الرشيد ابنه محمد ولاية العهد سنة 175هـ/791م وهو ابن عشر سنين وولاه الولايات الغربية، وبعد سبع سنين في سنة 182هـ/798م ولى الرشيد ابنه عبد الله ولاية العهد الثانية وأعطاه ولايات المشرق، وحين حج سنة 186هـ/802م كتب عهداً احتاط فيه لأحدهما على الآخر. واشترطت هذه العهود على محمد الأمين الوفاء لأخيه عبد الله المأمون وعلّقت العهود على جدران الكعبة وأرسلت نسخ منها إلى العمال في الأقاليم. وفي السنة نفسها بايع الرشيد لابنه القاسم وولاه الجزيرة الفراتية والثغور والعواصم وجعل أمر خلعه بيد أخيه المأمون. ويقول المسعودي (76) حين كتب الرشيد الشرطين وعلقهما على جدران الكعبة "استعظم الناس أمر الشرط والأيمان في الكعبة" ذلك لأن هذا التدبير لم يكن له سابقة من قبل، يقول الشرط على لسان الأمين: "إن أمير المؤمنين ولاني العهد وولى عبد الله بعدي خراسان وثغورها وكورها وحربها وجندها وخراجها وبيوت أموالها في حياته وبعد مماته وأتعهد بتسليم ذلك له وتسليم ما أقطعه أمير المؤمنين للمأمون من قطيعة أو جعل له من عقدة أو صنيعة، وتسليم ما ابتاع المأمون لنفسه من الضياع والعقد أو ما أعطاه أبوه من مال أو حلي أو كسوة أو منزل أو دواب".

ويقول الشرط على لسان المأمون: "إن أمير المؤمنين ولاني في حياته ثغور خراسان وبعد مماته على أن لا يعرض لي الأمين في شيء مما اقطعني أمير المؤمنين وما أعطاني وعلى أن لا يعرض لأحد من عمالي بسبب محاسبة ولا يدخل علي ولا عليهم مكروهاً... وعليَّ أنا أن أنفذ كتبه وأحسن مؤازرته وجهاد عدوه من ناحيتي، فإذا احتاج محمد مني إلى جند، فعليَّ أن أنفذ أمره ولا أخالفه ولا أقصر في شيء كتب به".

إنّ عهود الكعبة كانت في صالح المأمون فقد اشترطت على الأمين أنه "إذا فعل غير ما ورد فيها فحقّه يسقط في الخلافة". كما جردت الأمين من أي

سلطة على ولايات المشرق، بينما أعطى للمأمون القوة العسكرية والموارد البشرية والاقتصادية الموجودة في المشرق، وكذلك مُنح المأمون الخيار إذا أفضت الخلافة إليه في إبقاء أخيه الثالث المؤتمن بولاية العهد أو عزله، وحين جدّد الرشيد البيعة سنة 189هـ/804م أعطى المأمون جميع ما في العسكر من الأموال والسلاح ووجه هرثمة بن أعين لكي يعيد البيعة على الأمين ومن بحضرته في بغداد.

توفي الرشيد في طوس سنة 193هـ/808م قبل أن يتمكن من قمع حركة رافع بن الليث، وقد صحبه في حملته هذه إلى خراسان ابنه المأمون والفضل بن سهل والفضل بن الربيع، بينما بقي الأمين نائباً عنه في بغداد، وقد ترك الرشيد وراءه مشكلة معقدة شغلته طويلاً. والواقع أن الحل الذي استقر عليه الرشيد كان حلاً غير عملي من المحتمل أن يؤدي إلى انفجار الوضع السياسي والعسكري في أية لحظة، ويعتمد على دقة تطبيقه على توافر حسن النيّة وعدم تأثر الأمين برجالات البلاط كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. ومن الناحية العملية فإن الرشيد قسَّم الدولة إلى قسمين لا يرتبط أحدهما بالآخر. وعلى الرغم من أن الرشيد لم يكن يقصد ذلك فإن هدفه كان الحفاظ على الخلافة في أولاده بالتتابع وتجنيب البلاد والعباد الفتن والمحن، ولكن ما حدث هو العكس تماماً. ويقترب المسعودي من وصف واقع الحال حين يضع مخاوف الرأي العام الإسلامي من العواقب الوخيمة التي سببتها إجراءات الرشيد على لسان زبيدة زوجة الخليفة وأم الأمين حيث تقول للرشيد: "ما انصفت ابنك محمداً (الأمين) حيث وليته العراق وأعريته من العدد والقواد فصيرت ذلك إلى عبد الله (المأمون) دونه". (77)

وبكلمة أخرى فإن الرشيد أعطى الخلافة للأمين دون أن يعطيه القوة للدفاع عنها، تلك القوة التي كانت بيد المأمون فكانت النتيجة الحرب الأهلية التي انتهت بمقتل الخليفة الأمين.

وكان الأمين قد عيّن ابنه موسى ولياً للعهد سنة 194هـ/810م إلا أن مقتل الأمين بعد الفتنة سنة 198هـ أدى إلى اعتقال ابنه موسى وإرساله إلى المأمون

في خراسان، وقد فاجأ المأمون الرأي العام الإسلامي في رمضان سنة 201هـ/817م بتعيينه على الرضا بن موسى الكاظم ولياً للعهد حيث استدعاه من المدينة المنورة إلى مرو وأعلنت البيعة رسمياً واستبدلت الأعلام السود بالأعلام الخضر وضربت السكة باسم ولي العهد الجديد (78). ووزع الخليفة منشوراً على الأقاليم أشار فيه أنه اختار الرضا بعد أن "نظر في بني العباس وبني علي فلم يجد أحداً هو أفضل ولا أورع ولا أعلم منه" (79). ومهما قيل في دور الفضل بن سهل في هذه العملية فالخطة من بنات أفكار المأمون الذي قلّ حالة القلق السياسي وأمل بالاستقرار فاختار الرضا وتبنى شعار الخضرة شعار أهل الجنة مما يدل على الطبيعة المرنة والتوفيقية لمحاولته هذه الهادفة إلى إيجاد أسس جديدة للتفاهم مع العلويين. ولكن من الصعب أن يصل التعاطف والتوفيق مع العلويين إلى حد تحويل الخلافة إلى شخصية علوية. فالمأمون كافح في سبيل الخلافة ولا يمكن أن يهديها إلى علي الرضا. وهكذا فإنّ بيعة المأمون إلى الرضا ليست إلا مناورة سياسية بارعة لكشف عزوفه عن السياسة وإظهار عجزه عن خوض غمارها.

ثم إن علياً الرضا لم يكن ذا طموح سياسي معروف بل إنَّ شهرته كانت في ميدان العلم، ولذلك امتنع أول الأمر عن قبول ولاية العهد ولم يقبلها إلا بعد إصرار الخليفة، ولم تكن علاقة الرضا بالفضل بن سهل ودية بل إنّ الرضا أظهر امتعاضه من تدابير الفضل بن سهل، وأنه هو الذي أخبر الخليفة في نهاية المطاف بحقيقة تردي الأوضاع بالعراق، ولذلك فإن تأييد الفضل بن سهل لسياسة المأمون كانت منبثقة عن طموحه ورغبته في الحفاظ على سلطاته الواسعة.

والمهم ملاحظة أن نص كتاب المأمون لم يشر إلى نقل الخلافة من العباسيين إلى العلويين، بل أشار فقط إلى فضل علي الرضا وورعه وأنه "أرجى القيام بأمر الله وحقّه"، وبمعنى آخر فإن المأمون لم يعترف بحق العلويين بالخلافة أو أفضليتهم على العباسيين بل أراد أن يضع طريقة جديدة لتنظيم ولاية العهد تعد أفضل بني هاشم الأحق بالخلافة.

وكان للبيعة صداها في الأقاليم وقد رفض أهل بغداد البيعة مؤكدين "لا نبايع ولا نلبس الخضرة ولا نخرج هذا الأمر من ولد العباس"، وألقوا اللوم على الفضل بن سهل، إلا أن المعارضة ما لثبت أن تحولت إلى شخص الخليفة حيث بايعوا يوم الجمعة في الخامس من محرم الحرام سنة 204هـ/817م لإبراهيم بن المهدي ولقبّوه "بالمبارك" وبهذا قطعوا كل علاقة بالمأمون وإدارته، مما دعا الخليفة المأمون إلى التحرك نحو بغداد. وفي الطريق تخلص من الفضل بن سهل وكذلك مات علي الرضا في طوس ودفن هناك. ولم يعد هناك دافع لمقاومة أهل بغداد بعد انتهاء بيعة الرضا، وبعد أن حققت عاصمة المنصور هدفها عادت عاصمة للخلافة وعاد العراق إقليماً مركزياً للدولة. **(81)**

ومع ذلك كله فستبقى بيعة المأمون بولاية العهد لعلي الرضا ظاهرة فريدة في تاريخ مطالع العصر العباسي، ولم يعالج المأمون مسألة ولاية العهد إلى أن عاجله مرضه الأخير وهو يجاهد البيزنطيين حيث اختار أخاه أبا إسحاق المعتصم خليفة من بعده فكان الرجل المناسب في الوقت المناسب.

ولعل من المهم الإشارة إلى أن ابن خلدون حين تتكلم في مقدمته عن البيعة في العصور الإسلامية التي تلت العصر الراشدي، يشير إلى أنها اختلفت بعد أن أصبحت الخلافة وراثية وولاية العهد لأكثر من واحد، فصارت تؤخذ بالإكراه ووقعت بسببها المحن والفتن. ثم إنّ مراسيم البيعة بعد أن كانت بسيطة غير معقدة في صدر الإسلام تشمل بسط اليد والمصافحة غدت في العصر العباسي تشمل تقبيل اليد أو الرجل أو الأرض بين يدي المبايع له وهي عادات ليست من تقاليد العرب، يقول ابن خلدون: "وأما البيعة المشهودة لهذا العهد في عصره والعصور التي سبقته بعد عصر النبوة والخلافة الراشدة)، فهي تحية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل أطلق عليها البيعة التي هي العهد على الطاعة، مجازاً لما كان هذا الخضوع في التحية .. حتى صارت حقيقة متعارف عليها واستغنى بها عن مصافحة أيدي الناس التي هي الأصل"، وظهرت أسماء ولاة العهد على السكة (النقود)، واستعمل ولي العهد لقب "ابن أمير المؤمنين" أو الأمير أو ولي عهد المسلمين.

بعد ذلك كله يمكننا أن نخلص إلى الأمور التالية فيما يتعلق بنظام الخلافة في العصر العباسي الأول:

- لقد بنى العباسيون حقهم في الحكم على نظام الوراثة الأموي ذلك لأن العباسيين ادعوا بأنهم ورثوا الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن طريق عمه العباس بن عبد المطلب، وهكذا ضرب العباسيون التقاليد القبلية، فقد قال أبو العباس الخليفة الأول في خطبته الافتتاحية في مسجد الكوفة: (وخصنا الله برحم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنبتنا من شجرته، وأنزل بذلك كتاباً قال فيه "قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى"). وكان هدف الخليفة من ذلك أن يقول بأن الله سبحانه وتعالى فرض على المسلمين أن يقبلوا أقرباء الرسول (صلى الله عليه وسلم) خلفاء من بعده، ولذلك كان العباسيون ينعتون الحكم الأموي بالجبروت والاغتصاب، فقد قال أبو العباس نفسه "ثم وثب بنو حرب وبنو مروان فابتزوها ظلماً لأهلها ثم ردَّ الله الحق لأهله أخيراً"، وهذا حقُّ القربى.

بثَّ العباسيون بثوا دعاية واسعة بين الناس قائلين إنَّ الله فرض على المسلمين طاعة آل البيت، وإن العباس كان ساقي الحجيج في الجاهلية والإسلام وهذا ما يسمى (حق الحرمة).

أما (حقّ القوة) فقد أكد العباسيون أنهم وصلوا إلى السلطة بعد انتزاعها بالقوة والسيف من الأمويين، حيث لم يتمكن غيرهم من منافستهم في هذا المجال. ومن هنا فمن حقهم أن يتقلدوا السلطة، وقد وردت هذه النقاط في رسالة المنصور إلى الثائر محمد النفس الزكية العلوي.

- كان الخليفة العباسي يرتدي البردة عند توليه الخلافة وعند النظر في المظالم والصلاة بوصفه نائباً عن الرسول (صلى الله عليه وسلم).
- تلقب الخليفة بلقب "إمام" توكيداً للمعنى الديني الذي أسبغه العباسيون على خلافتهم.

- أصبح الخليفة العباسي يحكم بتفويض من الله، وتبين ذلك حينما خاطب المنصور العامة قائلاً "إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه" وقال المنصور في مناسبة أخرى (السلطان حبل الله الممدود). وقد وصف العباسيون أنفسهم بأنهم "ظل الله وعروته الوثقى" وبهذا أصبح الخليفة مصدر كل سلطة ويصدر كل الأوامر الخاصة بإدارة الدولة.
- بث العباسيون بين الناس الفكرة القائلة بأن الخلافة باقية في أيديهم (أي العباسيين) حتى يوم القيامة فقال داود بن علي عم الخليفة أبي العباس مخاطباً أهل الكوفة "واعلموا أن هذا الأمر فينا وليس خارجاً منا حتى نسلمه إلى عيسى بن مريم".
- اقتبست الخلافة العباسية بعض المظاهر الحضارية الساسانية فظهرت المراسيم الساسانية في أصول البلاط مثلاً، وهذا ما نلاحظه في كتاب (التاج في أخلاق الملوك) المنسوب للجاحظ وكذلك في بعض الكتب المترجمة عن الفارسية مثل كتاب كليلة ودمنة الذي ترجمه ابن المقفع.
- وفي نظام (ولاية العهد) استمر نظام الوراثة البعيد عن المبدأ الإسلامي، وسار العباسيون على مبدأ تولية العهد إلى أكثر من واحد، أما دوافعهم فكانت لا تختلف عن دوافع الأمويين ألا وهي حرصهم على الاحتفاظ بالسلطة السياسية في البيت العباسي.

مؤسسة الخلافة في فترة نفوذ القادة العسكريين الترك 247هـ-334هـ/861م-945م:

لقد كان لتقريب الأتراك آثار إيجابية وسلبية، وقد ظهرت السلبيات على نظام الخلافة، ولعل السبب في ذلك يعود إلى كون الأتراك عناصر غير متحضرة حيث يسميهم الجاحظ "بدو العجم" فلم يكن لديهم إدراك في السياسة والإدارة وإنما كانت ميزتهم المهمة تمرسهم على القتال، ولقد ظل نفوذهم قوياً خلال هذه الفترة حيث استخلف الواثق اشناسا التركي على (السلطنة) وألبسه تاجاً (82)، ولكن هيبة الخلافة كانت تعود في فترات استثنائية خلال هذه المدة.

لقد ثار الأتراك في عهد الخليفة المتوكل فاشتدت كراهيته لهم وفكر في نقل العاصمة إلى دمشق من سامراء ورحل إليها 244هـ. إلا أن إقامته لم تطل فيها حيث أدرك أن ليس بإمكان خليفة عباسي أن يعتمد على أهل الشام أنصار الأمويين، كما ثار عليه الأتراك لاعتقادهم بأنه يخطط للاستعانة بالعرب، فعاد المتوكل إلى سامراء وعزم على القضاء على نفوذ الأتراك إلا أن الأتراك تغدوا به قبل أن يتعشى بهم فاستطاعوا إقناع ابنه المنتصر وكسبوه إلى طرفهم وتآمروا معه على قتل أبيه حيث تم لهم ذلك سنة 247هـ وبايعوا (المنتصر بالله) خليفة للمسلمين. **(83)**

زاد نفوذ الأتراك بقتل المتوكل ولم يكن للخليفة الجديد حيلة للتخلص منهم، حتى أنه استجاب لطلبهم بعزل أخويه المعتز والمؤيد عن ولاية العهد. ومع رضوخ المنتصر لمطالب الأتراك إلا أنهم ضاقوا به ذرعاً فبايعوا (المستعين بالله) بدلاً منه لضعفه واستأثروا بالسلطة من دونه، ولكن المستعين بالله هرب من سامراء إلى بغداد سنة 251هـ نظراً لتضييق الأتراك عليه ثم أقنعه القواد الأتراك بالرجوع إلى سامراء ولكنه ما لبث أن هرب مرة ثانية فانقسم البلاط العباسي إلى كتلتين:

الكتلة الأولى: مع المستعين بالله في بغداد **والكتلة الثانية** مع المعتز بالله في سامراء، ودارت المناوشات بين الطرفين حتى قرر المستعين التنازل عن الخلافة سنة 252هـ إلا أن الأتراك لم يتركوه حياً خوفاً من رجوعه إلى الخلافة فدبروا قتله. **(84)**

وبعد أن حكم (المعتز بالله) بضع سنين أجبر على التنازل عن الخلافة، فبايع القادة الأتراك (المهتدي بالله) سنة 255هـ وكان هذا الخليفة قديراً من الناحية السياسية والإدارية وتشبه بعض الروايات عدله بعدل الخليفة عمر بن عبد العزيز. وأراد إعادة الخلافة إلى هيبتها، وقد أقلقت سيرته الأتراك فثاروا في وجهه فقاد الخليفة جيشه بنفسه ولكن الأتراك أوقعوا الهزيمة به وخلعوه سنة 256هـ وبايعوا (المعتمد على الله) إلا أن هذا الخليفة كان ضعيفاً وكانت الأمور كلها بيد أخيه الموفق الذي استطاع أن يعيد هيبة الخلافة وظهر كأنه الخليفة

الحقيقي على الرغم من أن الخطبة والسكة والتسمي بإمارة المؤمنين كانت نصيب المعتمد، إلا أن الأمر والنهي كان بيد الموفق. ولعل أهم عمل قام به الموفق هو قضاؤه على حركة الزنج وحين توفي الموفق سنة 278هـ اجتمع القادة الأتراك وخلعوا المعتمد على الله وبايعوا (المعتضد بالله) ابن الموفق خليفة، وكان المعتضد كفؤاً وطد نفوذ الخلافة بإضعاف سلطة الأتراك قدر الإمكان وأنه استطاع أن يحقق الاستقرار وهدأت الفتن في عهده ولذلك كان يلقب (السفاح الثاني) لأنه جدد ملك بني العباس.

تولى الخلافة بعد المعتضد بالله (المكتفي بالله) سنة 299هـ فعاد الأتراك إلى قوتهم الأولى، واستطاعوا أن يرشحوا للخلافة بعد موت المكتفي عبد الله بن المعتز إلا أنهم عدلوا عنه إلى (المقتدر). ولكن المقتدر كان صغيراً فترك أمور الدولة بيد القواد الأتراك فانتشرت الاضطرابات وخرج القائد التركي مؤنس سنة 317هـ على الخليفة متهماً إياه بالإسراف وإهمال الجيش، وتدخل رجال الحاشية في السياسة ولكن المقتدر أجابه بكتاب ينفي التهم ولكنه يستجيب لمطاليب مؤنس، على أن القائد مؤنس لم يقتنع بذلك بل خلع المقتدر وبايع القاهر ولكن كتيبة من الجند التركي عزلت القاهر وأعادت المقتدر ثانية. (85)

وهكذا نرى بأن الفترة تميزت بالاضطرابات وضعف الخلافة وانتشار الفتن. فلقد كان من أهم شروط الخليفة أن يتمتع بسلامة الحواس أولاً وأن يكون ذكراً من قريش ثانياً، وكانت الصفة القرشية الهاشمية مهمة خاصة وأن العباسيين أسندوا حقهم في الخلافة إلى كونهم من (أهل البيت) فاكتسبوا بهذا احتراماً في نظر الناس، وهذا يفسر عدم جرأة الأتراك في أي وقت عن اقتراح أي تعديل ولم يكن من الممكن إزالة الخليفة إلا بتنازله رسمياً ولذلك كان الترك يختلقون مراسيم بتنازل الخلفاء دون علم الخلفاء أنفسهم.

أما السببان الحقيقيان للعزل في هذه الفترة فهما: الفسق والنقص في البدن وهما خير سلاح لدى الأتراك حيث استعملوهما حجة على الخليفة متى شاؤوا. وقد وجد الأتراك مثلاً وسيلة مناسبة للتخلص من الخلفاء بسمل العيون وبهذا

يسقطون حق الخليفة في الخلافة بصورة طبيعية. والمعروف أن هذا التقليد كان متبعاً كذلك عند البيزنطيين.

وعلى الرغم من سوء الوضع السياسي بالنسبة للخلافة فقد كان الخليفة يتمتع باحترام المسلمين، فكان من الصعب الوقوف ضده بصورة علنية، لأن ذلك يعني إثارة الناس فكان لابد للقائد التركي أن يتظاهر بالخضوع للخليفة، فكانت الأوامر تصدر باسمه إلا أن يديه مغلولتان ولذلك فعلينا أن ندرك بأن ما تذكره كتب الأحكام السلطانية عن هذه الفترة إنما يتعلق بالناحية النظرية من سلطة الخليفة، لا الناحية العملية.

مؤسسة الخلافة في فترة إمارة الأمراء 324-334هـ/935- 945م:

تطلعت الخلافة العباسية وهي ترزخ تحت وطأة القادة الأتراك إلى حكام الأقاليم القريبة من بغداد للاستعانة بهم من أجل التخلص من سيطرة هؤلاء القادة، فأرسل الخليفة الراضي إلى محمد بن رائق أمير واسط والبصرة وأغراه بمنصب جديد هو (إمرة الأمراء) مقابل إنهاء سيطرة القادة الأتراك. وهذا المنصب يبدو سياسياً وعسكرياً في آن واحد حيث تقلد ابن رائق "الإمارة ورئاسة الجيش... وفوض إليه تدبير المملكة وأن يخطب له على جميع المنابر" ولذلك لم يبق في هذه الفترة من نفوذ الوزارة شيئاً يذكر. (86)

تتصف الخلافة في فترة إمارة الأمراء بما يلي:

- استقرار النفوذ التركي وازدياد نفوذ الجيش واستمرار ظاهرة قتل الخلفاء أو التحريض على قتلهم وسلبهم سلطاتهم الدنيوية كافة.
- تفكك الدولة الإسلامية نفسها حيث استبد أمراء الأقاليم بالسلطة (إمارة الاستيلاء) فاستفحل أمر البويهيين في بلاد الديلم وفارس، واستقل الحمدانيون في ديار بكر وديار وربيعة ومضر، وسيطر الأخشيديون على مصر، واستقل السامانيون في خراسان، أما في الأندلس فقد تجرأ عبد الرحمن الثالث الناصر على أن يعلن "الخلافة" ويلقب نفسه أمير المؤمنين،

وشهد هذا العصر تأسيس الدولة الفاطمية في المغرب والإمامة الإباضية في عُمان.

أما علاقة أمير الأمراء بالخليفة العباسي فقد استطاع ابن رائق أن يتمتع الصلاحيات كافة وباءت محاولات الخليفة الراضي (322-329هـ) لتقليل نفوذ ابن رائق بالفشل.

والحقيقة فإن عهود الراضي والمتقي والمستكفي كانت فترة نزاع بين القادة المتنافسين حول منصب "أمير الأمراء"، وأصبح الخلفاء العباسيون ألعوبة بيد أمير الأمراء وطرفاً في لعبة التنافس على هذا المنصب. ومن الأمثلة على ذلك النزاع بين ابن رائق وأبي عبد الله البريدي أمير الأحواز ثم النزاع بين القائد التركي بجكم وابن رائق وقد استطاع القائد بجكم هذا أن يخلف ابن رائق في منصب أمير الأمراء.

ثم تحالف محمد بن رائق والبريدي ضد بجكم، ونجح ابن رائق مرة ثانية بالعودة إلى بغداد وتقلد منصب إمرة الأمراء بعد مقتل بجكم المفاجئ، ولكن ابن رائق قتل هو الآخر في الموصل من قبل الأمير ناصر الدولة الحمداني حيث تقلد ناصر الدولة منصب أمير الأمراء في بغداد، ثم استطاع توزون الديلمي صاحب شرطة ناصر الدولة أن يطرد الأخير، ويتقلد منصب أمير الأمراء في بغداد، وهكذا استمر منصب أمير الأمراء في الفترة المتأخرة بيد الديلم حتى أخذها بنو بويه وهم ديلم أيضاً.

ولابد لنا في خاتمة العصر العباسي الثاني أن نقول إن الخلفاء لم يستكينوا لسيطرة القادة الأتراك، بل حاول بعضهم جاهداً استعادة سلطاته الدنيوية إما بالاصطدام بهم مباشرة أو عن طريق التآمر عليهم وتأليب بعضهم على الآخر. فقد استطاع الخليفة المتوكل أن يتخلص من القائد إيتاخ ولم ينجح الخليفة المعتز من التخلص من القائدين وصيف وبغا على الرغم من محاولته، ونجح المهتدي في قتل القائد بايكباك وألقى برأسه على الجند.

وكان نفوذ مؤسسة الخلافة منتعشاً على عهد الموفق (أبا أحمد طلحة نائب الخليفة المعتمد) وابنه المعتضد وهي الفترة بين 256هـ إلى 289هـ، على أن فترة الانتعاش هذه انتهت بمجيء المكتفي الذي عاد فأذعن لقادة الجيش.

وهكذا فقد كان اعتماد مؤسسة الخلافة على العنصر "التركي" وبالاً على مؤسسة الخلافة وعلى شخص الخليفة ذاته وعلى إدارة الدولة عموماً، وقد حاول بعض الخلفاء مثل المتقي أن يستند على العرب لحماية الخلافة وإنعاشها من جديد ولكن العرب لم يعد لهم المقدرة للقيام بذلك بعد أن فقدوا مركزهم في الجيش.

مؤسسة الخلافة في العصر البويهي 334-447هـ/945- 1055م:

كان بنو بويه يسكنون إقليم الديلم جنوبي بحر قزوين من بلاد فارس وكانوا يدينون بعقائد المذهب الإمامي وربما الزيدي الذي دخل بلادهم في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ونحن نعلم من - تاريخ العباسيين - أن الخليفة المستكفي استنجد بأحمد بن بويه لتخليصه من سلطة الأتراك فلما دخل أحمد بن بويه بغداد سنة 334هـ ضجر من الخليفة وبايع المطيع. (87)

وقد حذا الأمراء البويهيون حذو القادة الأتراك فصاروا يستهينون بمركز الخليفة ويعاملونه معاملة لا تليق به. ولقب أحمد بن بويه "معز الدولة" واستأثر بالسلطة دون الخليفة الذي لم يبق له من الأمر شيء إلا الخطبة والسكة وبعض الأراضي التي يعتاش من مواردها، ولعلنا نستطيع أن نحدد مظاهر الخلافة في هذه الفترة كالتالي:

- لم يعترف البويهيون بأحقية الخليفة العباسي لأنهم كانوا يدينون بعقائد الشيعة، فلم يبق للخليفة في أيامهم سلطة تذكر، وقد احتفظ الخليفة بلقب (أمير المؤمنين)، وأبقى الأمراء البويهيون منصب الخلافة بين العباسيين لأغراض سياسية لا ترمي إلا إلى إعطاء حكمهم (صفة شرعية) تساعدهم على الاحتفاظ بنفوذهم السياسي.

- إن خوف البويهيين من ضياع نفوذهم السياسي هو الذي منعهم من تحويل الخلافة إلى شخص علوي، ويروى (88) بأن معز الدولة فكر في إقامة خلافة علوية في بغداد، ولكن أحد أصحابه أشار عليه بالعدول عن هذه الفكرة وإلا فإنه سيكون تحت رحمة خليفة علوي يطيعه الجند ويدينون له بالولاء دون الأمير البويهي وبذلك يستطيع الخليفة العلوي أن يفرض سلطانه على الأمير البويهي وأن يقصيه متى شاء، وعلى ذلك فإن إبقاء خليفة عباسي ألعوبة بيد الأمير البويهي يجعل هذا الأمير محتفظاً بولاء الجند له وبالتالي قوة مركزه بالنسبة للخليفة الضعيف.

- استمرت عادة خلع الخلفاء وتنصيب خلفاء جدد غيرهم فبعد شهر واحد على دخول معز الدولة بغداد خلع الخليفة المستكفي بالله متهماً إياه بالتآمر، فقد دخل عليه جنديان من الديلم وسحباه من مجلسه وربطا عمامته في رقبته وأوصلاه إلى دار معز الدولة حيث خلع وسملت عيناه ونُهبتْ داره!! وحدث الشيء نفسه للخليفة الطائع مع بهاء الدولة البويهي. على أن الخلافة تعرضت أقل في هذا العصر لمهزلة تبديل الخليفة حيث حكم خمسة خلفاء فقط خلال هذه الفترة. وليس مرد ذلك إلى احترام البويهيين للخليفة العباسي بل سببه أن الخليفة كان مجرداً من كل سلطة ومسؤولية!! فلم يكن هناك داع لعزله إلا إذا ظهرت منه بادرة خطر أو اعتراض.

- أصبح الخليفة رئيساً روحياً فقط وهذا يتجلى بوضوح من رسالة الخليفة المطيع إلى الأمير عز الدولة باختيار الذي خلف أباه معز الدولة فلقد طلب هذا الأمير البويهي مالاً للجهاد من الخليفة فأجابه الخليفة: "الغزو يلزمني إذا كانت الدنيا في يدي وإليّ تدبير الأمور والرجال. أما الآن فليس لي منها شيء... وهي في أيديكم فما يلزمني غزو ولا حج ولا شيء مما ينظر الأئمة فيه فإن أحببتم أن أعتزل، أعتزل وأترك الأمر كله لكم". (89)

ولكن عز الدولة لم يقتنع بهذا الجواب بل صادر أموال الخليفة.

- إن ألقاب الأمراء البويهيين تدل على عظمة نفوذهم وكانوا يضطرون الخليفة لإعطاء هذه الألقاب مثل معز الدولة وعماد الدولة وركن الدولة وعضد الدولة، وإضافة إلى ذلك فإن الخليفة خلع على معز الدولة لقب "أمير الأمراء" وبهذا استمر هذا المنصب السياسي العسكري في الفترة البويهية. وقد أضاف الأمير البويهي إلى نفسه لقب "ملك أو شاهنشاه". هذا وقد أصبح منصب أمرة الأمراء في العصر البويهي وراثياً في عائلة واحدة هي آل بويه.
- لقد أصدر الخليفة الطائع أوامره بضرب الطبول أمام دار عضد الدولة، وكانت هذه العادة من مميزات دار الخلافة فقط حيث كانت تضرب الطبول وتقرع الأبواق بعد أوقات الصلاة أمام دار الخليفة. وشارك البويهيون الخليفة في السكة والخطبة، وزادوا بأن خطب لهم في بغداد أيضاً وهو ما لم يحصل من قبل!! واستمرت عادة إظهار الاحترام للخليفة أمام الناس فكان يحترم في الحفلات الرسمية بوصفه زعيم المسلمين وكان يرتدي بردة الرسول صلى الله عليه وسلم توكيداً لسلطته الدينية التي لم يبق لديه سواها.

مؤسسة الخلافة في العصر السلجوقي 447هـ/1055م - 590هـ/1198م

ظهر أمر السلاجقة منذ حوالي سنة 420هـ/1029م حيث استطاع طغرل السلجوقي أن يكوّن له نفوذاً سياسياً في خراسان، ثم امتد هذا النفوذ ليشمل بلاد فارس والعراق. وقد استنجد الخليفة العباسي القائم بطغرل السلجوقي بعد أن تدهور نفوذ البويهيين، وهكذا حل النفوذ السلجوقي محل النفوذ البويهي في بغداد سنة 447هـ/1055م. (90)

إن السلاجقة كانوا على المذهب السني، وهذا يعني بأن السلاجقة يعترفون بحق العباسيين في الحكم بعكس البويهيين، ولكن حالة الخلفاء أيام السلاجقة لا

تختلف كثيراً عن حالتهم في أيام البويهيين، فقد كان الخليفة يعيش على موارده من أقطاعاته الخاصة. على أن السلاطين السلاجقة احترموا الخليفة العباسي أكثر من احترام الأمراء البويهيين ويدل على ذلك تبادل الهدايا والخلع بين الطرفين في المناسبات الرسمية وارتباط البيتين العباسي والسلجوقي برباط المصاهرة، فقد تزوج طغرل من ابنة الخليفة القائم وتزوج المقتدي من ابنة السلطان السلجوقي ألب أرسلان وتزوج المستظهر من ابنة السلطان ملكشاه. على أن هذا العهد لم يكن يخلو من منازعات بين الخلفاء والسلاطين ذلك لأن الأمل في استرداد هيبة الخلافة وقوتها كان لا يزال يخالج نفوس الخلفاء العباسيين.

ولكن السلاطين لم يرتضوا التنازل عن نفوذهم فحدثت المصادمات، وذهب بعض الخلفاء أحياناً ضحية للمؤامرات التي دبرها السلاطين. كما حدث للخليفة العباسي المسترشد بالله الذي حاول أن يستعيد سلطته الدنيوية فحذره السلطان السلجوقي وأرسل له جيشاً قوياً مما حدا بالخليفة إلى التراجع عن نواياه. كما وتحدى السلاطين الخليفة واتخذوا لقب (ظل الله) وهو لقب من ألقاب الخليفة العباسي.

مؤسسة الخلافة وفترة الانتعاش الأخيرة 590هـ-656هـ/1194-1258م:

وجد الخلفاء العباسيون الفرصة سانحة حين دب الخلاف بين أفراد الأسرة السلجوقية، فنشطوا للتخلص منهم واستعانوا بالدولة الخوارزمية في المشرق للقضاء نهائياً على النفوذ السلجوقي وبداية عصر الانتعاش الجديد في الخلافة العباسية 590هـ/1194م.

حيث استطاع الخليفة العباسي الناصر لدين الله إنهاء النفوذ السلجوقي، وأنجز إصلاحات على طريق استقلال الخلافة واستعادة هيبتها، فقد أصبح زعيماً لنظام "الفتوة" الذي جمع تحت لوائه حكام الأقاليم وأمراء المقاطعات فزاد من عوامل التماسك في الخلافة العباسية. كما شارك في الجهود من أجل

استعادة فلسطين من الصليبيين المغتصبين. وبقيت الخلافة مستقلة أكثر من نصف قرن حتى سقطت على يد المغول 656هـ/1258م.

شارات الخلافة (91)

1- المنبر: إن أول شارة من شارات الخلافة وأقدمها هي المنبر في المسجد. وكان المنبر قبل الإسلام مكان المحكمين في النزاعات بين الأفراد والقبائل. وقد أوجده الرسول (صلى الله عليه وسلم) في السنة الثامنة للهجرة واستعمله في المناسبات الدينية والخطب السياسية، وقد أخذ معاوية منبر الرسول (صلى الله عليه وسلم) من المدينة المنورة ونقله إلى دمشق. وفي العصر الأموي كان كل والٍ لديه منبر خاص به في المسجد، وأصبح بذلك المنبر رمز السلطة ما دام المسجد مسرحاً سياسياً مهماً ومكاناً لعقد الاجتماعات والندوات، إضافة إلى وظيفته الدينية.

2- الخطبة: وكانت تتضمن ذكر اسم الخليفة في خطب الجمعة والأعياد والمناسبات الدينية - والسياسية كرمز للولاء والطاعة للخليفة. وقد بدأت هذه العادة في عهد الإمام علي (رضي الله عنه). حين وقف عبد الله بن العباس على المنبر وقال: "اللهم انصر علياً على الحق" ثم بدأ الولاة وأمراء الأطراف في الأقاليم يدخلون أسماءهم إلى جانب اسم الخليفة تعظيماً لسلطة الدولة.

3- المقصورة: وهي حاجز خشبي في المسجد يعزل الخليفة عن الجماعة، واتخذت لمنع حوادث الاغتيالات خاصة بعد مقتل عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضوان الله عليهم، وعلى ذلك شاعت في الفترة الأموية وما بعدها.

أما الشارات التي استجدت في العهد الأموي فهي:

4- الصولجان: وهي العصا المرصعة والمزركشة التي يحملها الخليفة بيده وتسمى كذلك القضيب.

5- الحرس: وهم الجند الخاص بالخليفة وكان الحرس المناوب الذي يحمي دار الخلافة على عهد المنصور يسمى (النوبة)، ويشار إلى أن معاوية بن أبي سفيان كان أول من اتخذه.

6- الحاجب: وكان أهم عمل يقوم به تنظيم أمر الدخول إلى الخليفة، والاطمئنان على الأمن في حضرة الخليفة وقد أصبح مركز الحاجب مهماً في الفترة العباسية.

7- الخاتم: والمقصود به الختم الرسمي للخليفة أو الدولة وقد كان للرسول (صلى الله عليه وسلم) خاتم مكتوب عليه (محمد رسول الله). وفي عهد الأمويين أنشأ معاوية أول ديوان للخاتم بعد تزوير أحد كتبه التي أرسلها إلى زياد بن أبيه واليه بالعراق. وأصبح الخاتم يستعمل حتى في زمن السلاجقة الذين استبدلوا اسمه (بالطغرة) ثم العهد العثماني.

8- السكة: وكانت تعنى حق سك النقود من قبل الخليفة وباسمه وكان اسم الخليفة ينقش على السكة أي (العملة) ونقش بعض العمال والوزراء أسماءهم إلى جانب اسم الخليفة فيما بعد، وفي عهود الضعف أصبحت السكة كالخطبة وسيلة لإعلان الاستقلال الذاتي عن الحكم المركزي.

أما الشارات التي استجدت في العصر العباسي فهي:

9- البردة: كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يرتدي بردة أعطاها بعدئذ إلى الشاعر كعب بن زهير بعد أن مدحه بقصيدته التي مطلعها (بانت سعاد فقلبي اليوم متبول...) ثم اشتراها معاوية بن أبي سفيان وتداولها الأمويون. والملاحظ أن معاوية كان يحرص على اقتناء كل ما له علاقة بالرسول (صلى الله عليه وسلم) أملاً في إضفاء شرعية أكثر على حكمه. وغدت البردة شارة رسمية زمن العباسيين.

10- الخلعة: وكان من امتيازات الخليفة أن يهدي للناس هدايا تسمى الخلع.

11- الكسوة: وهي غطاء الكعبة حيث يرسل الخليفة غطاء الكعبة في موسم الحج سنوياً.

12- السرير: وهو كرسي الخلافة الذي يجلس عليه الخليفة.

13- التاج: وهو لباس الرأس الخاص بالخليفة.

14- الشمسة: وهي المظلة التي تحمل للخليفة أثناء تجواله حماية له من الشمس. وقد ابتدعها الفاطميون وقلدهم العباسيون.

ألقاب الخلفاء ودلالتها الدينية - السياسية

مقدمة:

لم تلق ظاهرة الألقاب الرسمية والنعوت الشخصية عناية كبيرة من قبل الدارسين المحدثين فلم يكتب فيها إلا عدد قليل منهم، حيث كتب جولد تسهير عن "مغزى لقب ظل الله وخليفة الله"، وكتب ماركوليوث عن معنى "لقب خليفة" وتطرق فان فلوتن في مقالته "في التاريخ العباسي" إلى ألقاب الخلفاء العباسيين الأوائل. وحاول كل من دي خويه وامندروز أن يفسرا لقب "السفاح" ثم كتب برنارد لويس مقالة عن الألقاب الرسمية للخلفاء العباسيين الأوائل (92) ثم باتريشيا كرون في بحثها "خليفة الله".

أما المؤرخون العرب المحدثون فربما مروا مسرعين على هذه الألقاب دون الاهتمام بتفسير دلالاتها أو قد يتوقف بعضهم قليلاً ليكتب شيئاً بسيطاً عنها. أما كتاب حسن الباشا عن (الألقاب الإسلامية) فهو كتاب عام شامل لا يتعمق في هذه الألقاب ولا يشبعها نقداً وتحليلاً. (93)

ولعل سبب عدم الاهتمام بهذه الظواهر الحضارية والمظاهر الرسمية التي تتصل بالأصول والمراسيم، هو قلة معلوماتنا عنها وخاصة في بدايات القرن العشرين. أما الآن فإن المصادر الأصيلة ذات الاهتمامات الحضارية بدأت بالظهور مثل كتب ابن خلدون والقلقشندي والصابئ والجاحظ وغيرها وكتب التراجم والطبقات وزاد اهتمام المؤرخين بما فيها من معلومات عن النظم والحضارة.

كانت الحياة الاجتماعية والسياسية في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) بسيطة غير معقدة ولذلك لم يشعر الخلفاء الراشدون وحتى أوائل الخلفاء الأمويين بحاجة إلى اتخاذ الألقاب، وعلى الرغم من أن بعض المؤرخين يشير إلى ألقاب ونعوت لعدد من خلفاء بني أمية. يقول القلقشندي (94) "فذكر القضاعي في عيون الأخبار أن بني أمية لم يتلقب أحد منهم بألقاب الخلافة، وإنما ابتدأ ذلك في الدولة العباسية. وحكى عن ابن حزم أن قسماً منهم تلقب بألقاب الخلافة. فكان لقب معاوية الناصر لحق الله ... وكان لقب مروان بن محمد القائم بحق الله". كما وتشير بعض الروايات إلى أن عمر بن عبد العزيز كان يلقب بالمهدي. ويؤكد ابن دحية نظرة القلقشندي فيقول عن المنصور أنه "أول خليفة لقب نفسه وهو أبو الخلفاء" (95). وفي رسوم دار الخلافة يقول الصابئ "لم يتلقب أحد من بني أمية، فلما انقضت أيامهم وعاد الحق إلى أربابه وظهرت الدولة العباسية ثبت الله أركانها، وأخذت البيعة لإبراهيم بن محمد قيل (الإمام) وتلقب الخلفاء الراشدون منذ لدن أبي العباس ..." (96) ويقول ابن عذاري نقلاً عن ابن حزم متأسفاً على دولة الأمويين: "وانقطعت دولة بني أمية وكانت على علاتها دولة عربية لم يتخذوا قاعدة ولا قصبة إنما كان سكنى كل أمير منهم في داره وضيعته التي كانت له قبل خلافته ولا كلفوا المسلمين أن يخاطبوهم بالعبودية والملك ولا تقبيل يد ولا رجل". (97)

ويمكن تقسيم الألقاب والنعوت التي شاعت في تلك الفترة المبكرة كالتالي:

(1) ألقاب رسمية عامة مثل أمير المؤمنين - خليفة الله - ملك.

(2) ألقاب رسمية خاصة مثل: الإمام، القائم، السفاح، المنصور، المهدي، الرشيد، المعتصم بالله ... وإلخ.

(3) ألقاب شخصية: مثل الأحول وهو لقب هشام بن عبد الملك، والحمار والجعدي وهما لقبا مروان بن محمد، والدوانيقي وهو لقب المنصور، والناقص وهو لقب يزيد الثالث الأموي، ولقب موسى بن الأمين (بالشديد) (98) ولقب ابن الهادي (الناطق بالحق) (99) وأراده أبوه أن يكون ولياً لعهده بدل هارون الرشيد.

الألقاب الرسمية العامة:

1- لقب "خليفة الله" و"ظل الله":

من الألقاب الرسمية التي تداولها الخلفاء في الدولة الإسلامية، أمير المؤمنين، والملك والخليفة أو خليفة الله، وهذا اللقب الأخير ظهر في العصر الأموي ولكنه شاع في العصر العباسي، وانبثقت منه ألقاب أخرى مثل: ظل الله وسلطان الله وخليفة الرحمن وأمين الله وحجة الله وحبل الله.

والمعروف أن الإسلام جعل السيادة العليا لله تعالى، ومعنى ذلك أنه الحامي لكل المصالح العامة، فكان يقال مال الله وجند الله وخيل الله. وبما أن الله لا يمارس سلطاته شخصياً فقد أودع الأمور الدنيوية بيد الخليفة ولذلك ظهر هذا المفهوم أو الصيغة الدينية للخليفة المتمثلة بهذه الألقاب التي يضاف إليها كلمة "الله". (100)

ولم تكن هذه الألقاب "بدعة" عباسية، كما هو الشائع عند أغلب المؤرخين فقد ظهرت في الفترة السابقة للعباسيين إلا أنها شاعت وكثر استعمالها بصورة رسمية في عهد العباسيين، ذلك لأن العباسيين أكدوا الصفة الدينية لخلافتهم مستفيدين من ذلك لتقوية نفوذهم السياسي وجذب الأتباع إليهم، ولذلك أشار ابن الطقطقي (101) إلى أن سياسة العباسيين "كانت سياسة ممزوجة بالدين والملك"، واتهم العباسيون العهد الأموي بأنه كان "ملكاً غضوضاً" (102) أي فيه عسف وجور وتسلط، ونعتوهم بالجبابرة.

ومهما قال العباسيون ومن جاراهم عن الدولة الأموية، فإن الأمويين في فترة حكمهم مع مراعاتهم للتقاليد القبلية العربية، اعتبروا الخلافة مؤسسة مقدسة مصونة بحفظ الله وحماية رسوله (صلى الله عليه وسلم) وأنها وسيلة لإحقاق الحق وإقرار العدل وتطبيق الشريعة ورعاية المصالح العامة للناس. ويتبع هذا أن طاعة الخليفة الأموي معناها طاعة الله ورسوله، وأن الثورة عليه معناها معصية الله ورسوله. وكان الأمويون يعتقدون بأن خلافتهم ملجأ المسلمين وحصنهم المنيع وأنهم هم وحدهم الذين يمثلون (الجماعة).

إن هذه الرؤية الأموية تظهر بوضوح في رسالة الخليفة هشام بن عبد الملك إلى واليه على العراق يوسف بن عمر، وكذلك في رسالة الوليد الثاني إلى واليه على خراسان نصر بن سيار، وفي خطبة زياد بن أبيه في العراق (103) . وعلى ذلك فليس من المستغرب أن يشار إلى الخليفة الأموي بلقب (خليفة الله) أو (ظل الله)، طالما بدأت بوادر الصبغة "الثيوقراطية" تظهر في العصر الأموي (104). وقد أشير إلى أن معاوية بن أبي سفيان ويزيد بن معاوية وعبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك ويزيد بن الوليد يلقب (خليفة الله). كما أشير إلى معاوية الأول والوليد الأول بلقب (أمين الله)، وقدرفض هذا الأخير اللقب معتبراً ذلك تملقاً وضيعاً . وحين خطب عبد الملك بن مروان في الكوفة عظم على الناس حق السلطان وقال: "هو (ظل الله) في الأرض وحثهم على الطاعة والجماعة" . (105)

وفي هذا الصدد أشار رضوان السيد في بحثه الموسوم (الخلافة والملك) وقبله باتريشيا كرون في بحثها (خليفة الله) إلى عدد من الروايات التاريخية لخطب الخلفاء الأمويين وخاصة عبد الملك بن مروان ومن جاء بعده. وقد أشرنا إلى خطبة عبد الملك بن مروان آنفة الذكر.

وفي الخطبة نفسها أكد عبد الملك بن مروان على (حق القوة) وأن القوة هي أساس سلطته وسياسته تجاه الناس ".. ألا وإني لا أداري أدواء هذه الأمة إلاّ بالسيف حتى تستقيم لي.."، وهكذا فإن تأكيد الوصول إلى الحكم بالقوة لم يكن "ظاهرة عباسية" وإنما ظاهرة أموية كذلك، وقد وضع عبد الملك بن مروان لقب (خليفة الله) و(أمير المؤمنين) على نقوده الجديدة المعرّبة.

وقد ذكر شعراء الفترة الأموية لقب خليفة الله وأمين الله وقدر الله في أشعارهم، ووصف يزيد بن معاوية والده بأن (حبل الله الممدود). وورد التصور الأموي لخلافة الله في رسالة الوليد بن يزيد إلى الأمصار، وكذلك في رسالة مروان بن محمد إلى الوليد بن يزيد. ولم يكن كل الخلفاء الأمويين يستسيغون هذه الرؤية واللقب، ففي سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم أن هذا الخليفة لم يكن يرغب بأن يسميه الناس (خليفة الله)، كما لم يكن يعتقد أن

منصب الخلافة يعصم أو ينجي صاحبه من الذنوب، وأن الخليفة سيحاسب، كما غيره يوم القيامة. ورفض الأول هذه التسميات.

أما العباسيون فقد تقلدوا السلطة بعد "ثورة" ذات طبيعية دينية سياسية وذات شعارات نشوية تنبؤية مهدوية قوية، ولذلك فقد مثلوا حكمهم بأنه العودة إلى الدين الصحيح والرجوع إلى كتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وسلم) بعد الانحراف الدنيوي الأموي. ولعل هذه النبرة تمثلت في الكثير من أقوال الخلفاء العباسيين (**106**) وولاتهم.

وفي دعوى العباسيين بالخلافة أعلنوا بأن الله اختارهم وفضلهم على غيرهم، فالمنصور يقول: "ولو علمت مكان من هو أحق بهذا الأمر مني لأتيته حتى أدفعه إليه" (**107**)، ويقول الخليفة نفسه حين يخاطب أهل خراسان "ولو بايعتم غيرنا لم تبايعوا من هو أحسن منا". وحين يشير أبو العباس إلى انتصار الثورة العباسية يقول "ثم رد الله الحق لأهله أخيراً". وحين خطب عم الخليفة داود بن علي أكد بأن سبب الثورة كان "الآنفة من ابتزازهم (الأمويون) حقنا والغضب لبني عمنا وما كرثنا من أموركم ولقد كانت ترمضنا...".

وأكد العباسيون أن دعواهم تستند على العباس عم النبي (صلى الله عليه وسلم) وأهملوا وصية أبي هاشم التي استغلوها في فترة الدعوة، أما بعد تأسيس الدولة وخاصة على عهد المهدي حيث ساد نوع من الاستقرار فادعوا أن العباس هو عم الرسول (صلى الله عليه وسلم) ووصيه الذي وعده بالخلافة، فأكدوا على العمومة فقال السيد الحميري في المهدي:

وعلى عدوك يا ابن عم محمد ... رصدان ضوء الصبح والأظلام (**108**)

وقال في المنصور: (**109**)

أنتم بني عم النبي عليكم ... من ذي الجلال تحية وسلام

وورثتموه وكنتم أولى به ... أن الولاء تحوزه الأرحام

وقال البحتري في المتوكل:

يتقيل العباس عم محمد ووصية فيما يقول ويفعل

ويقول كذلك:

عرفتّنا سـنن النبي وهديه وقضيت فينا بالكتاب المنزل

حقاً ورثت عن النبي وإنما ورث الهدى مستخلف عن مرسل

وقال علي بن جبلة الأنباري (العكوك) في المأمون: "أنتم أهل بيت لا يقاس بكل أحد والله فضلكم واختاركم لنفسه" . (110)

كما ادعى العباسيون معرفتهم (بالعلم السري) مقلدين بذلك العلويين ذلك العلم الذي جاءهم عن طريق (الصحيفة الصفراء) (111) التي تسلمها محمد بن علي العباسي عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، أو العلم السري الذي جاءهم عن طريق الكتب التي توارثوها عن العباس عم النبي (صلى الله عليه وسلم) كما يشير إلى ذلك المنصور في وصيته للمهدي. (112)

من ذلك نستدل بأن اتخاذ هذه "الألقاب" كان نتيجة طبيعية للمظاهر التي أكدها العباسيون بعد مجيئهم إلى السلطة بل أكثر من هذا فإن إرادة الخليفة أصبحت من إرادة الله حيث يقول ابن هرمة للمنصور:

فأما الذي آمنّت آمنّه الردى وأم الذي أوعدت بالثكل ثاكل (113)

وقال آخر: (114)

قل للإمام الذي ينجى بطاعته يوم القيامة من بحبوحة النار

وقال مروان بن أبي حفصة في المهدي: (115)

فإن طليق الله من أنت مطلق وأن قتيل الله من أنت قاتله

وقال أبو العتاهية في المهدي:

ولو رامها أحد غيره لزلزلت الأرض زلزالها

ولو لم تطعه بنات القلوب   لما قبل الله أعمالها

ولعل أصل لقب (خليفة الله) يعود إلى ما ورد في القرآن الكريم من آيات منها: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة".

وكان اتخاذ العباسيين لهذا اللقب مرده دعايتهم التي روجوها بين الناس من أنهم ليسوا كالبشر العاديين: "يا أيها الناس لا يغريكم صغر السن فإنها الشجرة المباركة أصلها ثابت وفرعها في السماء" (116) وأن الله انتقاهم باعتبارهم النخبة من أولى الفضل من آل البيت المطهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وأوجب لهم حق الحكم وفرض على الرعية طاعتهم. ولذلك فهم خلفاء الله، قال أبو نخيلة للمنصور يحثه على بيعة المهدي: (117)

خليفة الله وأنت ذاكا   أسند إلى محمد عصاكا

وقال:

دونك عبد الله أهل ذاكا   خلافة الله الذي أعطاها

فاحفظ الناس لها أدناكا   وابنك ما استكفيته كفاك

لو قلت هاتوا قلنا هاكا هاكا

وحين ولى أبو جعفر المنصور خالد الذهلي الشيباني على خراسان كتب خالد إلى أبي مسلم "أنا لم نخرج لمعصية خلفاء الله وأهل بيت نبيه (صلى الله عليه وسلم) فلا تخالفن أمامك ولا ترجعن إلا بإذنه". (118)

وقال مروان ابن أبي حفصة في ذكرى يوم الهاشمية يمجد شجاعة معن بن زائدة: (119)

ما زلت يوم الهاشمية معلناً   بالسيف دون خليفة الرحمن

ودخل عبد الله بن عمرو يعزي المهدي بوفاة أبيه: (120)

"ولا مصيبة أعظم من فقد أمام والد، ولا عقبى أجل من "خلافة الله" على أوليائه، فأقبل يا أمير المؤمنين من الله أفضل العطية واحتسب عنده أفضل الرزية".

وحين أفضت الخلافة إلى الرشيد قال الموصلي: (121)

بيمن "يمين الله" هارون ذي الندى فهارون واليها ويحيى وزيرها

وقال هارون الرشيد: (122) "أنا من قوم عظم رزيتهم وحسنت هيئتهم ورثنا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وبقيت فينا خلافة الله". (123)

وخاطب منصور النميري المنصور قائلاً: يا أمين الله يا منصور يا خير الولاة..

ووصف السيد الحميري المنصور قائلاً: (124) خليفة الرحمن والقائم...

وقال ابن المولى الشاعر في المهدي: (125)

خليفة الله عبد الله والده وأمه حرة تنمي لأمجاد

من خير ذي يمن من خير رابية من القبول إليها معقل الناد

وقال أبو نؤاس في الأمين: (126)

ألست أمين الله سيفك نقمة إذا ماق يوماً في خلافك مائق

وقال مسلم بن الوليد في الأمين: (127)

خليفة الله قد زلت بطاعته صعر الخدود برغم من مراقيها

كم من يد لأمين الله لو شكرت لقصر النفس أدنى أدانيها

وقال الحسين بن الضحاك في المأمون: (128)

وأنت خليفة الرحمن فينا جمعت سماحة وجمعت دينا

وقال سلم الخاسر في الهادي: (129)

لما أتيت خير بني هاشم "خلافة الله" بجرجان

أما بشار بن برد فقد هجا المهدي ووصفه بخليفة الله في القصيدة نفسها!! وقد وصف المتوكل بأنه "حبل ممدود بين الله وخلقه".

وقال أحدهم للرشيد:

يا "أمين" الله إني قائل	قول ذي فهم وعلم وأدب
عبد شمس كان يتلو هاشماً	وهما بعد لأم ولأب **(130)**

وظهر لقب (خليفة الله) على سكة بتاريخ 203هـ بالمحمدية على عهد المأمون. **(131)**

هذا فيما يتعلق بلقب (خليفة الله) و(أمين الله) و(خليفة الرحمن)، على أن العباسيين استعملوا تعبيرات أخرى من هذا النوع منها: (سلطان الله). فقد قال المنصور في مكة **(132)** "أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه. قد جعلني الله عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني وإذا شاء أن يقفلني أقفلني. فارغبوا إلى الله أيها الناس وسلوه في هذا اليوم الشريف أن يوفقني للصواب ويسددني للرشاد، ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم ويفتحني لأعطياتكم".

وفي وصية الخليفة المنصور لابنه المهدي يشبه سلطة الخليفة بسلطة الله تعالى ويذكر ولي عهده بأن السلطان "حبل الله" المتين وعروته الوثقى ودينه القيم. ومن أجل ذلك يجب حمايته وتقويته بالقضاء على أعدائه وبالعمل بكتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وسلم).

وفي الأمان الذي أعطاه المنصور لعمه عبد الله بن علي الثائر في بلاد الشام يقول الخليفة:

بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من عبد الله بن محمد بن علي... "خليفة الله" على من ولاه أمره من المسلمين والمعاهدين لعبد الله بن علي... أنه قد آمنه وأخلص في ذلك النية وأشهد الله...". **(133)**

وفي الرسالة التي وجهها الثائر الخارجي عبد السلام اليشكري إلى المهدي يتهمه فيها باجتناب الحق وعدم اتباع الهدى والانشغال بالإماء والصيد ثم يقول متعجباً: "فيمين الله ما أفحش هذا (السلوك) ممن يدعي خلافة الله. قد كانت

الأعاجم تنقم مما دون هذا ..!!". (134)

ومما قيل في هذا الباب "ما مشى قوم قط إلى سلطان الله في الأرض ليذلوه إلا أذلهم الله قبل موتهم". (135)

ومما يلاحظ هنا أنه رغم إشارة المنصور إلى نفسه وقوله أنه سلطان الله فإن المعنى الشائع هو المعنى الاصطلاحي - كما سنرى بعد قليل - والذي يعني السلطة والحكومة لا الفرد أو الحاكم بالذات.

أما لقب "ظل الله" فلعله يعني الملجأ الذي يحتمي فيه كل المظلومين والبائسين من الناس. وقد استعمله الخلفاء العباسيون كما استعمله السلاطين السلاجقة والسلاطين المماليك. بل إنه في العصر العباسي لم يقتصر استعماله على الخليفة الحاكم ولكنه تعدى ذلك إلى الأسرة العباسية. قال البحتري "القوم (العباسيون) ظل الله أسكن دينه فيهم". (136)

وإذا حاولنا أن نتتبع أصول هذا اللقب في العصر العباسي، فإننا نلاحظ أن للثورة العباسية لواءين أولهما يسمى الظل والثاني السحاب. ومعنى ذلك أن الدولة العباسية ستدوم ما دام هناك ظل في الأرض أي حتى قيام الساعة، أما السحاب فهي دلالة على عالمية الثورة العباسية وأنها ستنتشر في كل العالم وتسيطر عليه. فالسحاب منتشر في كل العالم وكذلك ستنتشر الدعوة العباسية (137)، وعلى هذا القياس فإن ظل الخليفة من ظل الله وبما أن الله دائم فإن الخلافة العباسية دائمة.

ويشير المستشرق كولدزيهر إلى أن هذا اللقب يجب ألا يؤخذ بمعناه الحرفي (فظل الله) لا يعني أن لله تعالى جسماً مادياً كجسم الإنسان وإن لهذا الجسم ظلا. بل إن الذي يستفاد من هذا اللقب هو المعنى الاصطلاحي (138). فالرواية التاريخية تقول: "السلطان ظل الله في الأرض" أو "السلطان ظل الله في أرضه يحتمي فيه كل مظلوم من عباده". والسلطان هنا يعني السلطة أو الحكومة، وبذلك يمكن تفسير النص بأن الدولة العباسية تشبه في ظلها ظل الله فهي

تحمي وترعى وتعين الضعفاء من الناس وتسير في سلوكها سيرة يرتضيها الله تعالى. ومن هنا جاء القول "ظل السلطان كظل الله". أما الهدف من وراء هذا اللقب فهو كالألقاب السابقة تأكيد قدسية مؤسسة الخلافة وأنها مستمدة قوتها من الله ومؤيدة منه.

إن الروايات التاريخية والشعر المتوفر لدينا عن الفترة العباسية يشير إلى نقطتين اثنتين:

1- أن لقب ظل الله لا يشير في الأصل إلى شخص الخليفة بعينه بل إلى السلطة السياسية أو إلى مؤسسة الخلافة. وفي هذا المعنى نجد أبيات البحتري وأبي تمام في الخلافة العباسية.

2- أن لقب ظل الله يجب أن يؤخذ بمعناه المجازي ليعني الملجأ والحماية، وفي هذا المعنى فهو يشبه اصطلاحات أخرى مشابهة مثل ما يذكره أبو تمام حول اصطلاح "ستر من الله" أو "ستر الله".(139) وحين يشير زياد بن أبيه إلى الخليفة الأموي يقول إنه "كهفكم الذي إليه تأوون" (140). وكما ذكرنا سابقاً فقد وصف المتوكل بأنه الحبل الممدود بين الله وبين خلقه (141) وبمعنى آخر أن المتوكل هو الذي يضمن الحماية والعون الذي يهبه الله لعباده. وبالمعنى هذا نفسه أشير إلى معاوية بأنه "إمام وحبل للأنام وثيق" (142). كما وصف الإمام في إحدى الروايات بأنه جنة تدافع عن الرعية وتحميها من التعدي. (143)

كل هذه الاصطلاحات استعملت في معاني مجازية مشابهة لاصطلاح ظل الله آنف الذكر. على أن لقب ظل الله شاع استعماله في العصر العباسي ليدل على الخليفة إضافة إلى مؤسسة الخلافة ولكن بالمعنى نفسه المجازي المتعارف عليه.

وقد رفض جمهور الفقهاء والعلماء تسمية الخليفة "خليفة الله" ونسبوا قائله إلى الفجور بينما سمح بعضهم اتخاذ هذا اللقب. (144)

أما لقب "الملك" فقد فرق الفقهاء والمؤرخون المسلمون في القرنين الأول

والثاني الهجريين بين الخلافة والملك، فكانت "الخلافة" رمز العدالة والتقوى بينما كانت "الملوكية" رمز الطغيان والتسلط (145). ورويت الأحاديث المنسوبة إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) في هذا الشأن. وقد وصف العهد الراشدي بالخلافة بينما وصفت الدولة الأموية بأنها "ملك عضوض كسروي أو قيصري". وعُدّ معاوية والذين اتبعوه من بني أمية ملوكاً عدا عمر بن عبد العزيز حيث عدّه البعض خامس الخلفاء الراشدين.

لقد عارض الأتقياء والفقهاء أسلوب الأمويين في السياسة والإدارة، وكانوا يفضلون أن يكون رئيس الدولة زعيماً دينياً يحذو حذو السلف في كل أعماله وتشريعاته، أما الأمويون فرأوا بأن الحال قد تبدل وأن وجهة نظر الأتقياء والفقهاء لا تخدم مصلحتهم ولا مصلحة العرب والمسلمين، فقاموا بما قاموا به ولذلك اتهمهم الأتقياء بأنهم سلكوا سلوك الملوك. ولم يكذب معاوية الخبر بل بشير اليعقوبي أنه قال "أنا أول الملوك". (146)

ومن الطريف أن نذكر بأن عبد الله بن المقفع حين يشير في الأدب الكبير إلى شخصية الحاكم يتكلم عن شخصية الحاكم المحببة فيستعمل كلمة "والي"، وحين يتكلم عن شخصية الحاكم السيئة يستعمل كلمة "ملك".

وفي وصية المأمون للمعتصم حيث تنقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم السياسي الدنيوي وفيه نصائح حول السياسة العامة للسلطان ويستعمل المأمون كلمة "ملك" بدلاً من "الخلافة" التي يستعملها في القسم الثاني الديني، أما القسم الثالث فيتعلق بأمور خاصة. ونستدل من هذا أن كلمة ملك أصبحت تستعمل في العصر العباسي بصورة تدريجية وفقدت معناها السيء إلى حد استطاع المأمون أن يستعملها في وصيته (147). وأن القاضي ابن العربي وهو من رجال القرن السادس الهجري في الأندلس دافع عن اصطلاح "الملك" مستنداً على الآية "وأتاه الله الملك والحكمة" وقال بأن الله جعل النبوة ملكاً "فلا تلتفتوا إلى أحاديث ضعف سندها ومتنها". (148)

لقد شاع استعمال لقب "الملك" ليدل على الخلفاء العباسيين منذ العصر العباسي الأول وخاصة بين الشعراء المعاصرين، فهذا بشار يقول في المهدي:

"وملك" تسجد الملوك له   مدف على الناس يرزق العربا

وقال مروان في المهدي:

أحيا أمير المؤمنين محمد   سنن النبي حرامها وحلالها

"ملك" تفرع نبعة من هاشم   مد الإله على الأنام ظلالها **(149)**

وقال السيد الحميري يخاطب المنصور: **(150)**

إن الإله الذي لا شيء يشبهه   أعطاكم "الملك" للدنيا وللدين

أعطاكم الله ملكاً لا زوال له   حتى يقاد إليكم صاحب الصين

وقال صريع الغواني (مسلم بن الوليد): **(151)**

الملك في قريش   لها شم منقاد

وحين هجا دعبل الخزاعي الخليفة المعتصم قال: **(152)**

بكى لشتات الدين مكتئب صب   وفاض بفرط الدمع من غيه غرب

وقام إمهام لم يكن ذا هداية   فليس له دين وليس له لب

وما كانت الأبناء تأتي بمثله   "يملك" يوماً أو تدين له العرب

ويقول:

"ملوك" بني العباس في الكتب سبعة   ولم تأتنا عن ثامن لهم كتب

لقد ضاع "ملك الناس" إذ ساس "ملكهم"   وصيف وأشناص وقد عظم الكرب

وقال أشجع السلمي في الرشيد: **(153)**

إلى "ملك" يستغرق المال جوده   مكارمه نثر ومعروفه سكب

وحين قسم هارون الرشيد ولاية العهد بين الثلاثة من أولاده قال بعض العامة: "قد أحكم أمر الملك" (154) وقال آخرون على عكس ذلك؛ حيث عدوها بداية النهاية.

ومدح دعبل الخزاعي الوزير الفضل بن مروان فقال: (155)

فإنك قد أصبحت للملك قيما ... وصرت مكان الفضل والفضل والفضل

واستعمل أشجع السلمي لقب "ملك" ليدل على شخصيات برمكية فقال في جعفر البرمكي:

ذهبت مكارم جعفر وفعاله ... في الناس مثل مذاهب الشمس

"ملك" تسوس له المعالي نفسه ... والعقل خير سياسة النفس

وقال فيه:

يريد الملوك مدى جعفر ... ولا يصنعون كما يصنع

وليس باوسعهم في الغنى ... ولكن معروفه أوسع

تلوذ الملوك بأوابه ... إذا نالها الحدث الأفظع (156)

وقال علي بن الجهم: (157)

وأفنية الملوك محجبات ... وباب الله مبذول العطاء

توق الناس يا ابن أبي وأمي ... فهم تبع المخافة والرخاء

وقال الحسين بن الضحاك في المأمون: (158)

رأى الله عبد الله خير عباده ... فملكه والله أعلم بالعبد

ألا إنما المأمون للناس عصمة ... مميزة بين الضلالة والرشد

هذه هي بعض الألقاب العامة التي ميزت الخلافة العباسية منذ عهدها المبكر وواضح منها الأثر الديني والصبغة النشورية وتأكيدها بوصفه الأساس الذي بنوا عليه حقهم في الحكم، والهدف الذي من أجل إحيائه وأنعاشه ثاروا ضد الأمويين كما يدعون في كل خطبهم وأشعار شعراء بلاطهم.

ومهما كان الأمر فعلينا أن ندرك بأن المجتمع الإسلامي كان يتطور دائماً، ومع هذا التطور تظهر مفاهيم جديدة في السياسة والإدارة والمجتمع بل وفي كل مناحي الحياة. وما الألقاب الجديدة إلا مظهر من مظاهر هذا التطور، وحين يشير المستشرق كب إلى الفتنة الكبرى يرى فيها نزاعاً بين حكم حاول الاعتماد على أهل إقليم بعينه، وبين حكم حاول الاعتماد على كل العرب أو على الأقل التخلص من الإقليمية. أما الثورة العباسية فيرى المستشرق نفسه أن فيها نزاعاً بين الرأي الذي يجعل العرب وحدهم سادة في الدولة، والرأي الذي ينادي باشتراك العرب وغير العرب من المسلمين في الحكم. وسواء اتفقنا أم لم نتفق مع هذه التفسيرات فإن هذه المنعطفات تؤكد الاتجاهات العريضة للمجتمع الإسلامي المتطور. ومهما قيل في الأصول الأجنبية لهذه الألقاب أو استعارة فكرتها من "الحق الإلهي المقدس" للشاهنشاه الساساني أو السلطة المطلقة الاستبدادية للإمبراطور البيزنطي فإنها في الواقع تعبر عن التطور التدريجي لمؤسسة الخلافة الإسلامية وللظروف التي نشأت ومرت بها في البيئة الإسلامية.

واختلف الناس في إجازة هذه الألقاب أو عدمها فأجاز بعضهم لقب (خليفة الله)، على الرغم من أن أبا بكر نهى عنه باعتبار الاستخلاف للغائب لا للحاضر، انطلاقاً من الآية "إني جاعل في الأرض خليفة". وهكذا كان الموقف بالنسبة لسائر الألقاب الأخرى.

2- الألقاب الرسمية الخاصة:

كان النصف الأول من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي فترة مشحونة بالملاحم التنبؤية والنشورية عن قرب ظهور (المهدي المنتظر) الذي سيملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت جوراً، وكانت هذه النبوءات تحفل بها كتب الجفر والملاحم والفتن.

وكان من المألوف أن تتبنى بعض الشعارات والنبوءات كل حركة معارضة

للنظام القائم وتروجها بين الناس لكسبهم إلى صفها. وكان من هذه الثورات الدعوة العباسية التي بدأ تنظيمها حوالي سنة 98هـ وفجرت سنة 129م، وحققت النصر النهائي سنة 132هـ.

على أن الدعوة العباسية لم تكن أول حركة تبنت هذه الشعارات التنبؤية، كما أنها لم تكن آخرها في تاريخ الإسلام السياسي، وسنتكلم عن الألقاب الرسمية الخاصة ذات الصفة "المهدوية" التنبؤية النشورية.

- لقب السفاح:

وهو اللقب الذي يطلقه أغلب المؤرخين على الخليفة العباسي الأول عبد الله بن محمد. وقد اختلف المؤرخون المحدثون في تقدير هذا اللقب من ناحيتين: الأولى من هو صاحب اللقب؟ والثانية ما هي أهميته وما هو مغزاه؟ ويعبر المستشرق امندروز عن حيرته في معرفة السبب وراء إعطاء أبي العباس هذا اللقب ولكنه يؤكد بأن هذا اللقب كان معروفاً في أيام الخليفة وكان من جملة ألقابه (159). ويؤكد الدوري أن هذا اللقب ليس من ألقاب أبي العباس، بل إن المؤرخين التبسوا بين عبد الله بن محمد وعمه عبد الله بن علي فأعطوا لقب الأخير إلى الأول. ويتفق برنارد لويس مع الدوري في هذا الشأن. أما حسين الباشا فيرى بأنها من ألقاب الخليفة العباسي الأول، ويرجح أنها صفة مدح تتصل بالكرم والبذل والعطاء. (160)

ولقد اختلف المؤرخون الأوائل كذلك حول هذا اللقب، ومما هو جدير بالذكر أن المؤرخين الرواد كالجهشياري وابن حبيب والطبري واليعقوبي والدينوري لا يشيرون بصورة عامة إلى هذا اللقب بل إنهم حين يتكلمون عن الخليفة العباسي الأول يشيرون إليه بكنيته "أبو العباس".

ولعل المسعودي (161) يعدُّ من أوائل من أطلق لقب (السفاح) على أبي العباس، ومن ثم تبعه المؤرخون المتأخرون. على أن هؤلاء المؤرخين يختلفون كذلك في معنى هذا اللقب. أهو يعني الكرم والسخاء أو أنه كان يعني التقتيل والمجازر. أما

الكوفي (162) فيظهر أبا العباس وكأنه الشخص الثائر المطالب بالثأر لدماء آل البيت من الأمويين. وهنا يجدر بنا أن نذكر بأن الخليفة أبا العباس نفسه استعمله في خطبته الافتتاحية في الكوفة حين أعلن نفسه خليفة حيث قال لأهل الكوفة "... فاستعدوا فأنا السفاح المبيح..." ويؤكد دي خويه بأن أبا العباس كان يعد الناس بالعطاء الكثير والسخاء الوفير ولم يكن يتوعدهم بالقتل والتشريد (163). ونحن نؤكد هذا الرأي ذلك لأن الخليفة اتبع قوله آنف الذكر بأن قال "... والثائر المبير" وهنا دون شك يكمن الإنذار والوعيد.

إن هذا اللقب "السفاح" بمعنى الجزار يناسب عبد الله بن علي عم الخليفة أبي العباس أكثر ما يناسب الخليفة. فقد كان عبد الله بن علي والي بلاد الشام، ولذلك نلاحظ إنه ابن قتيبة والزبيري وصاحب مخطوط أخبار العباس (أخبار الدولة العباسية) واليعقوبي يسمونه (بالسفاح). وبعد أن يذكر المقدسي مجازره في الشام يقول بأنه كان يسمى (بالسفاح)، وأن المقدسي يشير إلى الأبيات التي يذكرها الكوفي ويعزوها إلى أبي العباس على أنها أبيات قيلت في حق عبد الله بن علي وليس في حق عبد الله بن محمد، وهذا في رأينا أكثر قبولاً. (164)

وعلى هذا فإن الأقرب إلى الصواب القول إن عبد الله بن علي كان يلقب بالسفاح بمعنى الجزار ولكن المؤرخين المتأخرين ومن بينهم المسعودي وبعض روايات أخبار العباس حين كتبوا عن الدولة العباسية صعب عليهم ألا يكون للخليفة الأول لقب مثل غيره من الخلفاء العباسيين فاتخذوا لقب (السفاح) خاصة وأن الخليفة نفسه كان قد نعت به نفسه بمعنى المعطاء وليس الجزار.

واستمر المؤرخون في إعطاء هذا اللقب إلى أبي العباس، وحاول بعضهم أن يبرره فقال ابن الجوزي والعيني مثلاً إن هذا اللقب أطلق على أبي العباس لأنه كان يحب سفك الدماء، وكان ذلك بليغاً في كلامه (165). والواقع أن الخليفة الأول كان معروفاً بصورة عامة بمرونته وحبه للتوفيق والتساهل، ويقول عنه المقدسي أنه كان يكره الدماء، وأنه أمر عمه عبد الله ألا يقتل أحداً إلا بإذنه بعد أن سمع بمجازره في بلاد الشام.

وقد أضر هذا اللقب من الناحية التاريخية بالخليفة العباسي الأول ذلك لأنه قاد الكثير من المؤرخين إلى المبالغة في عزو المجازر التي قام بها الولاة إلى أوامر الخليفة.

إننا نعتقد بأن لقب السفاح لم يكن لقباً رسمياً للخليفة أبي العباس في فترة حياته، وإنما ابتدعه المؤرخون من بعده. وأن الخليفة حين أطلق على نفسه صفة السفاح كان يعني بها المعطاء لا الجزار. وكان للخليفة أبي العباس ألقاب أخرى في حياته فكان غالباً ما يسمى (الإمام) وأحياناً (المهدي) والقائم والمهتدي والمرتضى. ويشير القلقشندي (166) إلى ذلك فيقول "لقد اختلف في لقب أبي العباس فقيل القائم والمهتدي والمرتضى، وغلب عليه السفاح لكثرة ما سفح من دماء بني أمية" ويؤكد هذا الرأي هلال الصابئ (167). على أننا ندرك بأن كل هؤلاء المؤرخين متأخرون. بينما نلاحظ روايات في أخبار العباس والنبذة تشير إلى أبي العباس فتقول "هذا المجلي من بني هاشم القائم المهدي...". ويشير المسعودي إلى أن العباس "لقب أولاً بالمهدي" حين بويع بالخلافة. ويؤكد صاحب كتاب أخبار الدول المنقطعة بأن لقب أبي العباس هو "المرتضى"، ويشير إلى أن السفاح هو عبد الله بن علي عم الخليفة بسبب مجازره في بلاد الشام وتتبعه الأمويين وقد قال فيه الشاعر: (168)

وكانت أمية في ملكها	تجور وتظهر طغيانها
فلما رأى الله أن قد طغت	ولم تطق الأرض عدوانها
رماهم بسفاح آل الرسول	فحز بكفيه أذقانها

وهكذا فإن صاحب كتاب أخبار الدول المنقطعة يؤيد المقدسي في نسبة هذه الأبيات إلى عبد الله بن علي ويعارض رواية الكوفي في كتابه الفتوح.

ولا يخفى ما لهذه الألقاب من خصائص دينية تتصل بنبوءات الملاحم والجفر. وقد استغل العباسيون كثرة سقوط السدم والكواكب في السنوات الأولى من حكمهم وربطوها بالنبوءات والروايات عن مجيء (المنقذ المنتظر) الذي سيملأ

الأرض عدلاً مؤكدين أن هذا المنقذ هو عباسي النسب. وظهرت أحاديث كثيرة موضوعة نسبت إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) وكلها ذات دلالات نشورية دينية سياسية تشير إلى المنقذ المنتظر. ومن هذه الأحاديث عن الرسول (صلى الله عليه وسلم): "يخرج رجل من أهل بيتي عند انقطاع من الزمن وظهور الفتن يقال له السفاح يكون عطاؤه حسيباً". وفي حديث آخر "منا القائم ومنا المنصور ومنا السفاح ومنا المهدي..." وفي حديث آخر عن عبد الله بن عباس "منا أهل البيت أربعة: منا السفاح ومنا المنذر ومنا المنصور ومنا المهدي". **(169)**

والمعروف في تاريخ العصور الوسطى سواء في أوروبا المسيحية أو الشرق الإسلامي أن أسطورة (المنقذ المنتظر) الذي سيرسله الله ليقضي على الجور كانت وعداً متوقعاً لا يختلف عليه الرأي. وأن النبوءات التي عبرت عن هذه الآمال والتوقعات كانت متداولة في كتب الملاحم والجفر التي استغلها الحكام والأحزاب في التأثير في العامة من الناس. وفي كتابه عن الملاحم الأوربية في العصور الوسطى يقول نورمان كوهن **(170)** كانت الرعية تحاول أن ترى في كل حاكم جديد ذلك الإمبراطور المنقذ المنتظر الأخير الذي سيكون عصره "العصر الذهبي" المتوقع... وفي كل مرة تنتهي التجربة بالخيبة التي لابد منها وعندئذ يحاول الناس أن يتصوروا الحاكم الجديد منقذاً حقيقياً وهكذا... ولم يكن هناك على الإطلاق أي نقص في الحكام الذين يستغلون هذه التنبؤات والآمال من قبل الرعية المنكوبة والمستضعفة مع اختلاف فيما بينهم في درجات الإخلاص أو الاستهزاء والتهكم.

ولم يكن تاريخ الشرق الإسلامي في تلك الفترة ليختلف عن تاريخ أوروبا المسيحية في هذه الظاهرة. فلقد ظهر الكثير ممن ادعوا أنهم المنقذ المنتظر أو المهدي الذي جاءت به النبوءات في الملاحم والجفر والأحاديث. ولم تقتصر هذه الدعوى على حكام أو خلفاء بل شملت رجال دين وثوار معارضين للحكم القائم. وليس يهمنا هنا أن نتطرق إلى المهدي والمهدية والسفياني والسفيانية ولا إلى التميمي أو القحطاني المنتظر أو منصور اليمن أو إلخ، ولكننا نقول إن هذه

الفكرة كانت شائعة منذ القرن الأول الهجري تبناها النظام الأموي القائم وكذلك أحزاب المعارضة وخاصة الشيعة العلوية. فكان سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز مهدياً بالنسبة إلى أنصار الأمويين، بينما دعا المختار الثقفي إلى المهدي العلوي (محمد بن الحنفية). وقامت الثورة العباسية فاستغلت النبوءات وفكرة المهدية ووجهت انتباه الناس إلى الرايات السود التي ستخرج من المشرق يقودها المنقذ (ابن الحارثية) الذي لا ترد له راية. وقامت المعارضة العلوية والأموية ضد العباسيين فنادت الأولى بالمهدية ونادت الثانية بالسفيانية. وظهر مهديون علويين عديدون وسفيانيون أمويون كثيرون خلال العصر العباسي الأول. ولقد كانت فكرة (المنقذ المنتظر) هذه خطراً على العباسيين ذلك لأنها جذبت الناس المعدمين والضعفاء سواء أكانوا ذوي ميول علوية أم غير علوية حول الثوار الذين ادعوا المهدية أو السفيانية بوصفهم سينقذون هؤلاء المعدمين من حالتهم التعسة. ولقد كانت هذه المحاولة بارعة من قبل الثوار ذلك لأن الطبقات الفقيرة في المجتمع الإسلامي فقدت رجاءها في الثورة العباسية والمنقذ العباسي بصورة عامة، وأخذت تنظر إلى حركة جديدة ومنقذ جديد لتنقل أملها الموعود إليه فكان محمد النفس الزكية ذلك المنقذ العلوي الجديد وكان أبو محمد السفياني ذلك المنقذ الأموي الجديد، وعلى ذلك فإننا يجب أن ندرك بأن الكثير ممن انخرطوا في صفوف النفس الزكية أو السفياني نظروا إليهما كمنقذين جديدين أكثر من نظرتهم إليهما كعلوي أو أموي أحق من العباسيين بالخلافة.

وكان على العباسيين بطبيعة الحال أن يجابهوا هذه الدعاوى بدعاوى مثلها من الناحية الفكرية وبقوة السلاح من الناحية العملية. ففي المجال النظري ابتدعوا ألقاب المنصور والمهدي العباسي والهادي وكلها ألقاب ذات مغازي مهدوية نشورية دينية - سياسية كما سنرى قريباً.

- لقب المنصور:

وهو اللقب الذي اتخذه الخليفة العباسي الثاني عبد الله بن محمد. ولم يتخذ الخليفة هذا اللقب إلا بعد أن قضى على أخطر ثورتين علويتين في الحجاز

بقيادة محمد النفس الزكية (المهدي العلوي) وفي البصرة بقيادة إبراهيم بن عبد الله المحض (أخو النفس الزكية).

ولا يعني هذا اللقب ما يذكره فان فلوتن "الشخص المنتصر دوماً" فحسب، بل إن له دلالات دينية وسياسية مهدوية وتنبؤية والقصد منه بالضبط "الشخص الذي أعانه الله تعالى على إحراز النصر" ولذلك فهو على نمط الألقاب المهدوية الأخرى نفسها كالسفاح والإمام المهدي والهادي.

وقد عُدّ الخليفة المنصور دون شك المؤسس الحقيقي للدولة العباسية، وأصبح بعض الرواة يشيرون إلى بني المنصور بدلاً من بني العباس، وكان من الامتيازات المهمة للخليفة أن ينحدر في حسبه ونسبه من المنصور الباني **(171)**. ويوصف المنصور بأنه أوجد أشياء كثيرة في الدولة لم تكن موجودة قبله **(172)**. ويشير ابن دحية في النبراس "المنصور أول خليفة لقب نفسه وهو أبو الخلفاء إلى اليوم" **(173)**. ويؤيد الأستاذ حسن الباشا طبيعة هذا اللقب آنف الذكر فيقول "إنه ورد ضمن ألقاب المنصور في نص تشييد بناء قرب أذربيجان وهو يشير إلى أن صاحبه مؤيد من الله لأن النصر من عند الله". **(174)**

وللقب المنصور أهمية كبيرة وأن له جذوراً تاريخية عريقة تعود إلى صدر الإسلام والجاهلية. ذلك لأن هذا اللقب كان معروفاً في جنوبي الجزيرة العربية منذ القدم، وتذكره الروايات والملاحم بأنه المنقذ الأسطوري الذي ينتظره الناس والمسمى "القائم المنتظر"، الذي سيخرج لينشر العدل. ويستطرد نشوان الحميري **(175)** في كلامه عن المنقذ فيقول إن لكل جماعة مهديها فلليهود منقذها من آل داود وللمسيحيين منقذهم وهو عيسى بن مريم وللمجوس منقذها من أبناء بهرام كور الذي سيعيد الدين الفارسي القديم، وللشيعة فرق متعددة كل يدعي أن له مهدياً خاصاً به. وللحميريين منقذهم الحميري الذي "سيعيد مملكة حمير بالعدل" ويذكر الهمداني **(176)** بأن "منصور حمير" يسكن في جبل دامغ وسيخرج في وقته المناسب له.

وعلى الرغم من أن هذه المصادر متأخرة إلا أنها تعتمد على روايات قديمة وملاحم شعبية شائعة ومنها يتبين بأن لقب المنصور ذو دلالات دينية تنبؤية تشير إلى (المنقذ المنتظر) في الأساطير العربية القديمة وهذا المنقذ يظهر بأسماء مختلفة مثل: منصور اليمن- منصور حمير- والقحطاني المنتظر الذي سيعيد مجد جنوب اليمن المندثر.

أما في الفترة الإسلامية فقد استعمل هذا اللقب في ثورات كثيرة ضد الأمويين، ففي ثورة المختار الثقفي في الكوفة سنة 66هـ/685م كان شعار الأتباع أثناء القتال "يا منصور أمت" أي أقتل. وفي ثورة عبد الرحمن بن الأشعث 81هـ/700م الذي كان من ألقابه الشائعة "القحطاني" و"المنصور عبد الرحمن".

وفي سنة 121هـ/سنة739م حثّ شيعة العلويين زيد بن علي على الثورة قائلين له إنهم يأملون أن يكون (المنصور) وأن الوقت قد حان لتكون على يديه نهاية الأمويين. **(177)**

وأهم من هذا كله فإن أحد شعارات ثورة رمضان العباسية 129هـ/747م كانت "يا محمد يا منصور". ومحمد هذا هو محمد بن علي بن عبد الله بن العباس. **(178)**

وهكذا فإن اتخاذ الخليفة أبي جعفر للقب المنصور كان في محله من حيث طبيعته التنبؤية المهدوية التي تمس أحاسيس الجماهير وخاصة القبائل اليمانية سند العباسيين في ثورتهم وتجعلها تتوهم بأنه هو المنصور حقاً الذي سينشر العدل ويعيد الأمن والرفاهية، وأن ما ادعاه محمد النفس الزكية من أنه المهدي باطل من أساسه وإلا لما استطاع المنصور أن يقضي على المهدي. **(179)**

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن ادعاء أبي جعفر بأنه المنصور أو اتخاذه هذا اللقب، يعطي برهاناً مهماً على الطبيعة العربية للثورة العباسية وعلى اعتماد الدعاة العباسيين على القبائل العربية وخاصة اليمانية من أهل خراسان. فلو أن الدعاة العباسيين لم يدركوا أهمية العرب الخراسانية لما استعملوا شعار "يا

محمد يا منصور" الذي له علاقة كبيرة بالقبائل اليمانية (180)، وأن اختيار الخليفة لهذا اللقب بالذات يدل على إدراك خلفاء العصر العباسي الأول لأهمية العرب وخاصة اليمانيين منهم واعتمادهم عليهم وربما تفضيلهم على القيسية في أحيان كثيرة كما تدل على ذلك رواية فريدة في تاريخ الموصل (181). وليس من شك فإن هذا يدحض آراء بعض المؤرخين القائلة إن العصر العباسي الأول كان عصر النفوذ الفارسي الذي زال فيه تأثير العرب.

وأخيراً فإن شعر أبي دلامة في المنصور حيث يقول: (182)

وقدموا القائم "المنصور" رأسكم   فالعين والأنف والآذان في الرأس

وكذلك شعر الحميري في المنصور حيث يشير إليه قائلاً: (183)

يا أمين الله "يا منصور" يا خير الولاة   إن سوار بن عبد الله من شر القضاة

هذه الأشعار تؤكد الصبغة الدينية النشورية المهدوية للقب المنصور ولا تترك مجالاً للشك فيها.

كما ظهرت أحاديث منسوبة إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) تشير إلى المنصور منها: "منا القائم ومنا المنصور ومنا السفاح ومنا المهدي... أما المنصور فلا ترد له راية...". (184)

- لقب المهدي:

وهو اللقب الذي اتخذه محمد بن عبد الله الخليفة العباسي الثالث. وقد لقبه بهذا اللقب أبوه الخليفة المنصور. وكان إطلاق هذا اللقب على محمد أحد الأساليب التي اتبعها المنصور لإعلاء شأن ابنه كولي للعهد، ورداً على استخدام اللقب من قبل بعض العلويين.

وقد لعب لقب "المهدي" دوراً كبيراً في تاريخ الإسلام الديني - السياسي (185) منذ بداياته الأولى فقد أطلقه حسان بن ثابت على الرسول (صلى الله عليه وسلم) حين رثاه قائلاً:

مـا بـال عـينك لا تـنـام كأنما كحـلت مـآقـيها بكـحل الأرمـد

جزعاً على "المهدي" أصبح ثاويا يا خير من وطئ الحصى لا تبعد

كمـا أطلق علـى الإمـام علـي بن أبي طالب لقـب "الهـادي المهـدي" (186) . وحين مدح الفرزدق الخليفة سليمان الأموي قال:

سليمان المبارك قد علمتم هو "المهدي" قد وضح السبيل

وكان الخليفة عمر بن عبد العزيز يلقب "بالمهدي". كما نعت الخليفة هشام الأموي بهذا اللقب في الشعر:

فقلت له الخليفة غير شك هو "المهدي" والحكم الرشيد

وليس هنا محل بحث تطور المهدية تاريخياً وعقائدياً، على أننا نود القول إن المهدية بمعناها الديني التنبؤي النشوري ظهرت لأول مرة عند الشيعة العلوية في ثورة المختار الثقفي الذي ادعى أن محمد بن الحنفية هو (المهدي) وأنه لم يمت بل اختفى في جبل رضوى في الحجاز وسيعود ليقضي على أعدائه ويملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ولذلك سمي "بالمهدي المنتظر" وفي هذا يقول كثير عزة عن ابن الحنفية:

وسبط لا يذوق الموت حتى يقود الخيل يقدمها اللواء

تـغيب لا يـرى فيهم زمانا برضوى عنده عسل وماء

وهذه هي عقيدة الغلاة الكيسانية من فرق الشيعة. على أن المهدية لم تكن مقتصرة على فرق الشيعة العلوية الحسينية والحسنية والكيسانية الهاشمية بل شملت الكثير من الكتل السياسية والجماعات في المجتمع الإسلامي فكان للعباسيين والأمويين والطالبيين والفاطميين والفرس منقذهم الذي سيعيد مجدهم ويقر الحق وينشر العدل. (187)

أما أصل كلمة المهدي فهي تعني الشخص الذي هداه الله إلى الطريق الحق. أو هداه الله إلى الإيمان هدى. ويقول ابن الأثير وابن منظور "المهدي الذي هداه

الله إلى الحق وقد استعمل في الأسماء حتى صار كالأسماء الغالبة وبه سمي المهدي الذي بشر به رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه يجيء آخر الزمان" (188). وهذا يدل دلالة واضحة على مغزاها الديني التنبؤي.

ويشير علي الوردي إلى أن كلمة المهدي هي في الواقع تقريب للفظة المسيح الموجودة في التوراة. فالمسيح معناه الممسوح أي أنه ذلك البطل المنقذ الذي يمسحه الإله، والمسح في التوراة معناها الهداية والإرسال والتأييد الرباني. وتشير التوراة إلى أن النبي إلياس الذي رفع إلى السماء والذي لابد أن يعود إلى الأرض في آخر الزمان لإقامة دعائم الحق. وهذا القول يشبه إلى حد كبير فكرة المهدية في الإسلام. (189)

ويتفق أغلب المؤرخين المحدثين مع هذه النظرة في أصل المهدية.

ومما يتصل بفكرة المهدية أو المنقذ المنتظر هو تطلعها نحو المستقبل، وتظهر رواياتنا التاريخية عن الشرق الإسلامي أو أوروبا في العصور الوسطى أن بدايات القرون أو الحقب كان لها دائماً سحر خاص يغري بالتطلع وينبئ بحدوث تبدل. فكان الناس يحاولون في هذه الفترات أن يتبنؤوا أو يتصوروا تغير الأحوال إلى الطريق الأحسن الذي يجب أن تكون عليه، وكان هناك دوماً من يستغل هذه المشاعر لدى الناس فيكسب ولاءهم. إلى حين يحقق أغراضه سواء أكان هذا المستغل الطموح حاكماً أم ثائراً على الحكم أو رجل دين أو مغامراً أو مصلحاً. والمثل الذي سنبحثه في دراستنا هذه هي محاولة الخليفة المنصور ضمان ولاء الرعية إلى ابنه وولي عهده محمد بعد أن تصير الخلافة إليه. وكان هذا هو السبب الحقيقي وراء تلقيبه "بالمهدي" ذلك أن اللقب الديني يجذب الناس ويغريهم بالتطلع إلى خلافة المهدي بوصفها الأمل المنشود والحكم الأفضل. (190)

ولم يكن لقب المهدي هذا جديداً حتى بالنسبة للعباسيين فقد كان، كما رأينا، أحد ألقاب أبي العباس وكذلك أشار أحد الشعراء إلى أبي جعفر المنصور على أنه المهدي حين هجا أبا مسلم قائلاً: (191)

أفي دولة المهدي حاولت غدره إلا أن أهل الغدر أباؤك الكرد

على أن هذا اللقب لم يكن شائعاً بين ألقاب كلا الخليفتين السابقين.

وتشير أحاديث كثيرة أن توقع ظهور المهدي ازداد بعد انتصار الخراسانية أصحاب الرايات السود حيث سيخرج ليملأ الأرض عدلاً بعد كثرة الظلم والجور. ولا شك فإن هذه الأحاديث كانت من وضع العباسيين أنفسهم. على أن عهد أبي العباس كان قصيراً بحيث لم يكن بالإمكان إنجاز الكثير، وأن الرعية لم تر في الخليفة. المنصور بسياسته الحازمة العنيفة وبعهده الحافل بالثورات ذلك المهدي المنتظر، بل على العكس فإن جماعات كثيرة انضمت إلى الثائر محمد النفس الزكية أملاً منها في أن يكون المنقذ الذي طال انتظاره، وانخرط قسم آخر في الحركات الدينية - السياسية الفارسية التي رفعت شعار المنقذ نفسه في شخص أبي مسلم الخراساني أو غيره.

ولعل الخليفة المنصور أدرك ذلك فنظم حملة دعائية واسعة النطاق تدعو إلى أن ابنه محمد هو المهدي المنتظر. ويشير الأصفهاني إلى أن المنصور حث مطيع بن إياس على أن يبتدع حديثاً في مهدية ابنه وحين جلس المنصور ليأخذ البيعة لابنه قال مطيع "حدثنا فلان عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال المهدي منا محمد بن عبد الله وأمه من غيرنا يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً. ثم أقبل مطيع على العباس بن محمد فقال له أنشدك الله هل سمعت هذا؟ فقال نعم مخافة المنصور". وقابل العلويون هذه الادعاءات بمثلها وحين سمع المنصور بأن محمد النفس الزكية يدعي المهدية قال "كذب عدو الله بل هو ابني". (192) ويظهر أن المنصور كان يعلم في قرارة نفسه بأن ما ادعاه لابنه هو سلاح سياسي، ففي رواية الأصفهاني "أنه أرسل المنصور إلى سلم بن قتيبة وقال له خرج محمد بن عبد الله وتسمى بالمهدي والله ما هو به وأخرى أقولها لك لم أقلها لأحد قبلك ولا أقولها لأحد بعدك وابني والله ما هو بالمهدي الذي جاءت به الرواية ولكنني تيمنت به وتفاءلت به" هذا إذا اعتقدنا بصحة هذه الرواية ولعل هذه الرواية من وضع الشيعة العلوية. (193)

وقد استمرت دعاية المنصور لابنه المهدي، وقد وضعت إحدى الروايات في فم أحد أعضاء وفد الروم الذي قدم بغداد حيث قال: "أنا نجد في كتبنا أن الثالث من أهل بيت النبي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً" (194) وتشير أحاديث كثيرة يوردها السيوطي والترمذي وأبي داود وابن خلدون إلى أن المهدي هذا سيكون عباسياً. (195)

وفي رواية للطبري (196) أن المنصور لما حكم أمر العهد كتب إلى عيسى بن موسى يطلب منه التنازل عن ولاية العهد إلى محمد المهدي بن الخليفة. وقد استعمل التكتيك نفسه وأكد النغمة نفسها فقال عن ابنه: "فوهب الله أمير المؤمنين ولياً ثم جعله تقياً مباركاً مهدياً وللنبي سميا وسلب من انتحل هذا الاسم ودعا إلى تلك الشبهة.." وطالبه أن يقر بالأمر الواقع ويتنازل للمهدي وحذره أهل خراسان (أنصار الدولة) إذا هو لم يذعن.

ولقد كانت سني المهدي سني خصب (197) وخاصة السنة الأولى منها، فاستبشر الناس خيراً وقالوا ابن عم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ونظير اسمه. والظاهر أن المهدي حاول جاهداً أن يبين للرعية بأنه المنقذ المنتظر فأعاد الأموال التي صادرها المنصور وأعفى السجناء السياسيين وزاد من العطاء والأرزاق لأهل الحجاز والمرضى، وعمر الحرمين الشريفين وطارد الزنادقة واهتم بأمر الجهاد ضد الروم، وفصم ما كان من علاقة بين زياد بن أبيه وبين الأمويين واتخذ 500 شخص من الأنصار كحرس خاص وصحابة له.

ولم تدخر الروايات التاريخية وخاصة العباسية منها وكذلك شعراء البلاط في إظهار مهدية الخليفة العباسي الثالث. ففي رواية للأزدي (198) أن أحد صحابة المنصور سأل إسماعيل بن عبد الله القسري البجلي قائلاً: متى يظهر قحطانيكم يا إسماعيل؟ فقال له: "قد ظهر وأني لأنتظر أن يركب عنقك وأعناق نظرائك غدا، فهو المهدي ولي عهد المسلمين ابن أمير المؤمنين ابن أختنا. وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ابن أخت القوم منهم" وقد بلغ هذا المنصور فأعجبه جوابه وعينه على الموصل. وفي الشعر أبيات كثيرة في حق

محمد المهدي. فقد قال الشاعر بشار بن برد:

الله أصلح بالمهدي فاسدنا   سرنا إليه وكان الناس قد فسدوا

ويقول:

يا أيها القائم المهدي ملككمو   لا يشركنكمو في حلوه أحد

ويقول:

فرج المهدي من كـرب الضيـ   ـق خنــاقاً قاسيته حقبا
مهدي آل الصلاة يقرؤه القـ   ـس كـتاباً دثراً جـلا ريبا
إذا أتـيـت المـهـدي تـسـأله   لاقـيـت جـوداً ومحتسبا
تــرى عـليه سيما النبي وإن   حارب قوماً أذكى لهم لهبا

وقال فيه الشاعر ابن المولى: (199)

أغني قريشاً وأنصار النبي ومن   بالمسجـدين بإسعـاد وإحـفـاد
كانت منافعه في الأرض شائعة   تترا وسيـرته كالمـاء الصـادي
خـليفة اللــه عـبد اللــه والـده   وأمــه حــرة تـنـمى بـإمجــاد
من خير ذي يمن في خير رابية   من القـبـول إلـيها معقل الناد

وقال أبو العتاهية: (200)

أتــتــه الخــلافـة مــنـقــادة   إلــيــه ــتجـرر أذيــالــهــا
ولــم تــك تصــلح إلا لـــــه   ولــم يـك يـصلـح إلا لــهـا
ولــو رامــهــا أحــد غـــيـره   لـزلـزلت الأرض زلـزالـهـا
ولو لم تطعه بنات القـلـوب   لما قـبـل الله أعــمــالــهــا

وقال بشار أيضاً: (201)

قد سطع الأمن في ولايته   وقال فيه من يقرأ الكتبا

وقال:

شركت لمهدي الأنام وصالها وراعيت عهداً بيننا ليس بالخذ (202).

وقال سلم الخاسر: (203)

ومهدي أمتنا والذي حماها وأدرك أوتارها

وقال مروان بن أبي حفصة: (204)

أحيا أمير المؤمنين محمد سنن النبي حرامها وحلالها

ملك تفرع نبعة من هاشم مد الإله على الأنام ظلالها

وقد هجا السيد الحميري المهدي العباسي فقال: (205)

تظنا أنه المهدي حقا ولا تقع الأمور كما تظنا

ولا والله ما المهدي إلا إماماً فضله أعلى وأسنى

وقد تلقب ثالث الخلفاء العباسيين بألقاب أخرى، لم تكن شائعة منها "السفاح" فقد ظهرت أحاديث تشير إلى ذلك منها عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) "منا القائم ومنا المنصور ومنا السفاح.. أما السفاح فهو يسفح المال والدم..." (206)، وعن الرسول (صلى الله عليه وسلم) "يخرج رجل من أهل بيتي عند انقطاع من الزمان وظهور من الفتن يقال له السفاح يكون عطاؤه حسيباً". (207) ولعل هذه الأحاديث ظهرت في عهد المهدي بالذات أو بعده بقليل وهي دون شك انعكاس لطبيعة المهدي الكريمة المعطاءة ولشدته على الزنادقة والشكاك وقتله إياهم فهو سفاح للمال والدم. ويصفه اليعقوبي قائلاً: "كان المهدي سمحاً سخياً كريماً جواداً بالأموال وكان الناس في عصره على مذهبه واتسع الناس في أيام المهدي في معايشهم، وكان إذا ركب حملت معه البدر فلا يسأله أحد إلا أعطاه بيده فتشبه الناس به. وكان قصده قتل الزنادقة وذلك أنهم كانوا قد كثروا.. وكثرت الزنادقة وفشت كتبهم بين الناس. وكان أول خليفة أمر المتكلمين أن يضعوا الكتب للرد على أهل الإلحاد". (208)

وفي رواية المسعودي (209) أن المهدي صرف كل ما ترك له والده المنصور ومقداره حوالي 120 مليوناً من الدراهم. ويشير الجهشياري أن صاحب بيت المال اشتكى له عجز الخزينة لكثرة النفقات دون مبرر.

ويعطي الثعالبي (210) لقباً آخر لثالث الخلفاء العباسيين وهو (المصطفى المهدي) ولم نعثر على توارد هذا اللقب في رواية أخرى.

وعلى الرغم من العداوة بين الفاطميين والعباسيين أو ربما بسببها حذا الفاطميون حذو العباسيين في اتخاذ ألقاب ذات صفة دينية وكان أول خلفائهم يلقب بالمهدي.

- لقب الهادي:

وهو اللقب الذي أطلق على رابع الخلفاء العباسيين موسى بن محمد المهدي. ومعناه القائد إلى الطريق الصحيح طريق الهدى بتوجيه من الله تعالى.

ولم يكن هذا اللقب جديداً فقد كان الإمام علي (رضي الله عنه) يلقب بالهادي أو إمام الهدى (211). وقد جاءت كلمة الهادي في الشعر قبل عهد موسى العباسي حيث قال الشاعر:

نفسي الفداء لأهل البيت أن لهم ... عهد النبي وسمت القائم الهادي

وقد عين المهدي ابنيه موسى وهارون لولاية العهد من بعده، وأجبر عيسى بن موسى على التنازل. ومن الواضح من تسميتهما بأسماء الأنبياء أنه كان يهدف إلى ترشيحهما لولاية العهد. وكالعادة حين قارب عهد المهدي على الانتهاء وحين رشح ابنه موسى أطلق عليه لقب الهادي ليعُدَّه لكي يلعب دور المنقذ المنتظر في أعين الناس كما لعب هو ذلك الدور قبله.

وقد وضعت الأحاديث لتخدم هذه السياسة وتبث الإشاعة بين الناس ولتكسبهم نحو الهادي الجديد. ومن هذه الأحاديث يظهر اسم المهدي على أنه الرابع في الترتيب الزمني. ويرتبهم ابن خلدون كالآتي: السفاح- المنصور- المهدي، في حديث موضوع آخر. وفي المقريزي "أن النبي قال للعباس إنه ألا

يكون نبوة إلا كانت بعدها خلافة، وسيلي من ولدك في آخر الزمان سبعة عشر منهم السفاح ومنهم المنصور ومنهم المهدي وليس بمهدي ومنهم الجموح ومنهم العاقر ومنهم الواهن وويل لأمتي كيف يعقرها ويهلكها ويذهب بأمرها **(212)**. إن هذا الحديث الأخير يشير إلى أن المهدي ليس هو المهدي الحق ولعله وضع خصيصاً ليهيئ الأذهان ويحول عواطف الناس وآمالهم نحو الهادي، وهو المهدي الجديد الذي وعد بأن يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. ولعل هذين البيتين يوضحان طبيعة لقب الهادي:

يا ابن الخليفة أن أمة أحمد	تاقت إليك بطاعة أهواؤها
ولتملأن الأرض عدلاً كالذي	كانت تحدث أمة علماؤها

وحين بايع المهدي لموسى وهارون أنشد السيد الحميري: **(213)**

آليت ألا أمدح ذا نائل	من معشر غير بني هاشم
أوليتهم عندي يد المصطفى	ذي الفض والمن أبي القاسم
فإنها بيضاء محمودة	جزاؤها الشكر على العالم
جزاؤها حفظ أبي جعفر	خليفة الرحمن والقائم **(214)**
وطاعة المهدي ثم ابنه	موسى على ذي الإربة الحازم
وللرشيد الرابع المرتضى	مفترض من حقه اللازم
ملكهم خمسون معدودة	برغم آنف الحاسد الراغم
ليس علينا ما بقوا غيرهم	في هذه الأمة من حاكم
حتى يردوها إلى هابط	عليه عيسى منهم ناجم

وقال منصور النميري: **(215)**

موسى وهارون هما اللذان	في كتب الأخبار يوجدان
من ولد المهدي مهديان	مد عنانين على عنان
قد أطلق المهدي لي لساني	وشد أزري ما به حباني

وقال بشار في المهدي (216):

قد سطع الأمن في ولايته وقال فيه من يقرأ الكتبا

محمـد مـورث خـلافته موسى وهارون يتبعان أبا

وقال أشجع السلمي في هارون الرشيد: (217)

إلى ملـك يسـتغـرق المال جـوده مكـارمه نثر ومصـــروفه سكب

وما زال هارون الرضى ابن محمد له من مياه النصر مشربها العذب

ولما ذهب جعفر البرمكي ليصلح أمر الشام قال أشجع السلمي: (218)

فئتان باغية وطاغية جلت أمورهما عن الخطب

قد جاءكم بالخيل شاربة ينقلن نحوكم رحى الحرب

لم يبق إلا أن تدور بكم قد قام هاديها على القطب

وقال أبو العتاهية في الرشيد: (219)

أما الهدى أصبحت بالدين معنيا وأصبحت تسقي كل مستمطر ريا

لك اسمان شقا من رشاد ومن هدى فأنت الذي تدعي رشيدا ومهديا

ويقول:

بسطت لنا شرقاً وغرباً يد العلا فأوسعت شرقياً وأوسعت غربيا

ويقول:

قضى الله أن يبقى لهارون ملكه وكان قضاء الله في الخلق مقضيا

تجللت الدنيا لهارون ذي الرضا وأصبح نقفور لهارون ذميا

ويقول عن إمبراطور الروم:

أعطاك جزيته وطأطأ خده حذر الصوارم والردى محذور

من كل هذا ندرك بأن لقب الهادي وكذلك الرشيد كانا من الألقاب ذات المسحة الدينية التنبؤية المهدوية. على أن الجهد الذي بذله المهدي للدعاية لابنيه

لم يكن كالجهد الذي بذله المنصور، ذلك لأن الدولة في عهد المنصور كانت في فترة التأسيس تعتورها الثورات من كل جهة ولذلك كان من الطبيعي أن يكون رد الفعل العباسي أقوى وأعنف. أما في عهد المهدي فكانت الدولة قد استقرت وانتعشت. كما وأن شخصية المهدي المرنة وضعفه أمام زوجته الخيزران أثر في تذبذب الآراء وفتور الدعاية.

ولم يعدم هذا العهد شعراء هاجموا أسلوب ولاية العهد وعارضوا أساليب العباسيين في كسب عواطف الناس وولائهم ومن هؤلاء أبو الجنوب بن مروان بن سليمان بن أبي حفصة الذي قال في موسى وهارون: **(220)**

أمير المؤمنين اليوم موسى ... وأنت غداً أمير المؤمنينا

سنختار الخلافة بعد موسى ... وأنت رغمت أنوف الحاسدينا

رأيت أباك أورثها بنيه ... وأنت غداً تورثها البنينا

وقد طلبه موسى الهادي فهرب واختفى في البادية. وهجا دعبل الخزاعي بني العباس فقال: **(221)**

وعاشت بنو العباس في الدين عيثة ... تحكم فيه ظالم وخؤون

وسموا رشيداً ليس فيهم لرشده ... وها ذاك مأمون وذاك أمين

فما قبلت بالرشد منهم رعاية ... ولا لولي بالأمانة دين

رشيدهم غاو وطفلاه بعده ... بهذا غوى جد وذاك مجون

لقب الإمام:

وهو اللقب الذي عرف به إبراهيم بن محمد العباسي مفجر الدعوة العباسية، حيث كان يدبر أمر الدعوة من الحميمة، في حين أرسل أبا سلمة الخلال إلى الكوفة وأبا مسلم الخراساني وسليمان الخزاعي إلى خراسان. ولهذا اللقب دون شك مغزى ديني وتنبؤي ذلك لأن معنى الإمام هو الهادي إلى الطريق القويم، وفي القرآن تقول الآية "وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا".

ولم يعرف عن أحد قبل إبراهيم الإمام أنه تلقب بهذا اللقب (222). إلا أن هذا اللقب أطلق على المهدي العباسي وهو ولي عهد وخليفة كما ورد في سكة سنة 151هـ من بخارى ولكنه لم يكن (223) معروفاً بهذا اللقب. ولعل أول خليفة عباسي استعمل هذا اللقب بصورة سمية هو المأمون (224). ثم استعمله الخلفاء العباسيون بعد المأمون. ومهما يكن من أمر فالواقع أن الناس ومنهم الشعراء أطلقوا هذا اللقب على كل الخلفاء العباسيين وبعض الخلفاء قبلهم ابتداء من عهد أبي العباس، بل إن الشعراء أطلقوا ألقاباً أخرى مثل (القائم) وغيره على الخلفاء العباسيين ولكن هذه الألقاب لم تنتشر أو تشيع ولذلك لم يعرفوا بها.

قال غيلان الخزاعي لأبي العباس: "أشهد أنك أمير المؤمنين وأنك حبل الله المتين وأنك "إمام" المتقين".

وقال السيد الحميري في المنصور: (225)

قل "للإمام" الذي ينجى بطاعته ... يوم القيامة من بحبوحة النار

وقال السيد في المهدي العباسي في قصيدة طويلة: (226)

جزاؤها حفظ أبي جعفر ... خليفة الرحمن والقائم

ومدح سلم الخاسر الهادي فقال: (227)

يممت موسى "الإمام" مرتقبا ... أرجو نداه والخير مطلب

ومدح أبو نؤاس يهجو جعفر البرمكي: (228)

عجبت لهارون "الإمام" وما الذي ... يرجى ويبغى منك يا خلقه السلق

ومدح إبراهيم الموصلي الرشيد: (229)

إذا ظلم البلاء تجللتنا ... فهارون الإمام لها ضياء

بهارون استقام العدل فينا ... وغاض الجود وانفسح الرجاء

رأيت الناس قد سكنوا إليه ... كما سكنت إلى الحرم الضياء

تبعت من الرسول سبيل حق ... فشأنك في الأمور به اقتداء

وهجا دعبل الخزاعي المعتصم فقال: (230)

بكى لشتات الدين مكتئب صب وفاض بفرط الدمع من عينه غرب

وقـــام إمـــام لم يكن ذا هداية فليـس لـه ديـن ولـيـس لــه أب

وقال أبو الشيص يرثي الرشيد ومهنئاً الأمين: (231)

العـين تـبـكي والسـن ضاحكة فنحن في مأتم وفي عرس

يضحكنا "القائم" الأمين وتبكينا وفـــاة "الإمـام" بالأمـس

وقال أبو العتاهية في الرشيد: (232)

إمام الهدى أصبحت بالدين معنيا وأصبحت تسقي كل مستمطر ريا

وقال منصور النميري في الرشيد: (233)

ما استودع الدين من إمام حامي عليه كما تحامي

وقال آخر: (234)

الله قلد هارون سياستنا لما اصطفاه فأحيا الدين والسننا

أما ألقاب الخلفاء العباسيين من الخليفة الثامن فصاعداً فكانت على نسق واحد وتتكون من صفة يعقبها اسم الله مثل المعتصم بالله والمتوكل على الله والمستعين بالله وإلخ.. ولم يكن لهذه الألقاب طبيعة مهدوية واضحة وذلك لأن الدولة قد استقرت ومرت بفترة شبابها. ومع ذلك فكان الرواة والشعراء يحاولون إضفاء صفة المهدوية التنبؤية إلى بعضهم فأطلق على المعتصم مثلاً "معصوم أمته خليفة الله". (235)

لقد كانت محاولة بارعة من قبل الخلفاء العباسيين لكسب الناس المستضعفين المتشبثين بفكرة المهدي وجذب تأييدهم للدولة. وذلك بتبني هذه الألقاب البراقة. وقد ساعد ذلك إلى حد كبير على نجاح ثورتهم من جهة وتثبيت أركان دولتهم الفتية من جهة أخرى. وفي كل مرة كان الخليفة الحاكم ينقل ولاء الجماهير ويحول آمالهم وأمانيهم إلى ولي عهده وخليفته الذي يعقبه، وذلك باختيار لقب

جديد له ليكون المنقذ الجديد. حتى قويت الدولة واستقرت أمورها ولم يعد تكتيك الألقاب ضرورياً أو لازماً فقل التركيز عليه. بل إن العباسيين نسوا أو تناسوا شعاراتهم القديمة وتبنوا شعارات جديدة أكثر اعتدالاً وأضمن لاستمرار الحكم واستقراره. ولعل هذا أحد الأسباب التي تفسر خيبة أمل أتباع العباسيين وخاصة المتطرفين منهم الذين ثاروا ضد الدولة العباسية، وراح آخرون يبحثون عن (منقذ جديد) غير عباسي عله يحقق لهم أملهم المنشود. وكيّف آخرون أنفسهم مثلما أرادت الدولة.

رايات الدولة والمعارضة وشعاراتها

إن موضوع الرايات بألوانها المختلفة، التي رفعتها الفرق والجماعات الإسلامية عبر التاريخ من الموضوعات الشائقة والشاقة في آن واحد. فهو شائق لأنه يعبر عن شخصية الفرقة ومطامح زعيمها، ولعله أحياناً يمدنا بدلالات عما يختلج في نفوس أتباع هذه الفرق من آمال يحلمون بتحقيقها في المستقبل. والموضوع من جهة أخرى شاق ولا يزال الغموض يكتنفه لقلة الروايات التاريخية التي تفسر سبب اختيار اللون أو توضح مكامنه.

إن غموض الروايات وندرتها هي السبب في قلة استقصاء الباحثين في الموضوع من ناحية وإلى تضارب آراء من بحث منهم فيه من ناحية ثانية.

ولعلنا نبدأ بذكر ملاحظة عامة وهي أن الفرق والحركات الإسلامية تبنت ألواناً لشعاراتها بحيث تميزها عن الفرق الأخرى، ومن أجل أن تبرر اختيارها لهذا اللون أو ذاك وضعت أحاديث أو اخترعت روايات فحواها أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) استعمل هذا اللون راية له أو فضل ذلك اللون على غيره من الألوان.

إن أهم الألوان التي شاعت في القرون الإسلامية الأولى هي:

- السواد:

لقد اتخذ العباسيون السواد شعاراً لهم فكانت راياتهم سوداء، كما وكان لباسهم الرسمي وقلنسوتهم سوداوين. وتختلف الروايات فيمن اختار السواد

شعاراً للعباسيين، ولكن أوثق الروايات تظهر أنه كان إبراهيم الإمام (مفجر الدعوة العباسية). يقول مؤلف مخطوطة أخبار العباس (236): قال إبراهيم لأبي هاشم "إذا شارفتم الثلاثين والماية نجم حقكم ثم لا يزال في نماء وظهور دعوتكم في البلاد كلها. والسواد يا أبا هاشم لباسنا ولباس أنصارنا وفيه عزنا.. كانت راية رسول الله (صلى الله عليه وسلم) سوداء وكانت راية علي بن أبي طالب سوداء. فعليكم بالسواد فليكن لباسكم وليكن شعاركم "يا محمد منصور". وفي مناسبة أخرى أمر إبراهيم أبا هاشم "أن يأمر الشيعة بتسويد الثياب والرايات السود ويعدوها إلى وقت خروجهم" (237). وكان أبو سلمة الخلال أول من قدم خراسان بالرايات السود.

والظاهر أن أنصار العباسيين من عرب خراسان لم يتقبلوا هذا اللون بادئ ذي بدء (238) ولذلك برد العباسيون اتخاذهم هذا اللون بأسباب منها: (239)

(1) أن راية الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعلي بن أبي طالب (رضي الله عنه) كانتا سوداوين وأن الرسول عقد للعباس يوم حنين والفتح راية سوداء.

(2) أن ما كان يليه داود وأصحابه حين لقي جالوت وظفر به هو السواد.

(3) أن سهم عبد المطلب جد النبي (صلى الله عليه وسلم) مع قريش حين تنازع على بئر زمزم كان أسود بينما كان سهم قريش أبيض وسهم الكعبة أصفر. كما وأن الذي يميز بني عبد المطلب هو لبس السواد.

(4) تذهب رواية إلى أن الأنصار لبسوا السواد بعد (معركة أحد). وأن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية قال "لقد تتابعت على آل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مصائب لا ينكر معها لأشياعهم لباس السواد حتى يدركوا بثأرهم".

إلا أن هذه الأسباب ثانوية إذا قيست بالسبب المهم ألا وهو وجود التنبؤات وانتشار الجفر والملاحم بين الناس والتي كانت تتنبأ بظهور الأعلام السود من قبل المشرق وأن هذه الروايات هي المنتصرة. ويذكر ذلك مخطوط أخبار

العباس (240) حين يقول: "ومما قوى رأي الأئمة في السواد أمور منها ما جاء من ظهور الرايات السود". وفي الطبري (241) أن أبا جعفر عيسى قال لنصر بن سيار والي خراسان "أيها الأمير حسبك من هذه الأمور والولاية فإنه قد أطل أمر عظيم سيقوم رجل مجهول النسب يظهر السواد ويدعو إلى دولة، تكون فيغلب على الأمر وأنتم تنظرون وتضطربون" وقد أكد أبو هاشم بكير بن ماهان أهميته حين قال "إن عز هذه الدولة فيه ولا تزال دعوة بني هاشم عزيزة ما لبس السواد أهلها". (242)

وكانت الملاحم والتنبؤات ذات أثر كبير في الناس الذين شُغلت أذهانهم بها. يقول اليعقوبي "ولما قتل زيد بن علي تحركت الشيعة بخراسان، وظهر الدعاة ورويت المنامات وتدورست كتب الملاحم". (243) ولم تكن الرايات السود "بدعة" عباسية، فقد رفعها الحارث بن سريج المرجئ حين ثار على بني أمية سنة 116هـ في بلاد ما وراء النهر وخراسان. ولم يستغل العباسيون الشعار الأسود للحارث فقط بل استغلوا كذلك اسمه بعد تعديل بسيط. فبعد أن كان المنقذ الذي سيظهر يدعى (الحارث) أصبح يدعى (ابن الحارثية) وهو عبد الله بن محمد بن علي (أبو العباس) (244). وقد استعمل الخوارج أمثال بهلول الخارجي سنة 119هـ وأبي حمزة الخارجي سنة 128هـ السواد شعاراً لهم قبل ظهور الدعوة العباسية كذلك. (245).

ويذهب بعض المؤرخين الرواد ويتبعهم في ذلك المحدثون (246) إلى أن السواد كان رمزاً للحزن على قتل أهل البيت، وقد يصح ذلك بالنسبة إلى الملابس، أما الرايات فليس هناك ما يؤيد كونها علامة للحزن. ولكننا نعتقد بأن اتخاذ السواد في العهد الأموي من قبل الفرق المعارضة كان مناسباً لأنه يتفق مع اللون الذي اتخذه الرسول في حروبه مع قريش وأهل الكفر (247) وكان يتناسب واللون الذي تتنبأ الملاحم بظهوره في المشرق، وأنه سوف لا ينخذل حتى يقضي على أهل الجور (الأمويين)، كما وأنه رمز للاحتجاج على الطغيان والتحدي للضلالة والانحراف عن العدل. وأكثر من ذلك فإن هذا اللون كان له مغزى آخر ينبئ بأن

عهداً جديداً سيبدأ وأن آمالاً وأماني طال انتظارها ستحقق، وأخيراً وليس آخراً فقد كان السواد في الجاهلية رمزاً للثأر (248) ولعل في ذلك علاقة بالثأر لآل البيت من الأمويين.

ولقد سميت الدولة العباسية "دولة المسودة". يقول داينوس التلمحري (249) بأن ملابس العباسيين وقلانسهم كانت سوداً. ولعل الخليفة المنصور كان أول من ابتدع عادة لبس القلنسوة السوداء الطويلة في البلاط ودواوين الدولة. وقد علق الشاعر أبو دلامة على ذلك قائلاً:

وكنا نرجى في أمير زيادة فزاد لنا فيها بطول القلانس (250)

وتذكر بعض الروايات التاريخية إلى أن والي الجزيرة الفراتية في أوائل عهد الدولة العباسية أصدر منشوراً يقضي بلبس المسلمين ملابس سوداء تمييزاً لهم عن غير المسلمين خاصة وأن هذه المنطقة يكثر فيها أهل الذمة. ولما كانت الجزيرة الفراتية منطقة قريبة من الحدود البيزنطية فإن اتخاذ هذا القرار كان من باب السيطرة على الأمن ومراقبة الأعداء (251). وقد أمر أبو مسلم الخراساني والي خراسان بقتل أحد الأشخاص الذين تعرضوا علانية للسواد وهزئوا به. وكان اللون الأسود في عهد المتوكل هو (لواء العهد) الذي يعطى لولي العهد. (252)

وقد ظل هذا التقليد متبعاً في العهود العباسية المتأخرة فيذكر ابن العبري(253) أن الخليفة العباسي حين قابل السلطان طغرلبك كان يلبس رداء أسود وقلنسوة سوداء وكذلك كان السلطان يكتسي بالسواد في رأسه وجسده.

أما بالنسبة لأعداء الدولة العباسية فقد كان السواد موضع سخرية وازدراء، وهناك روايات قليلة متناثرة في مصادر مثل المكافآت والبداية والنهاية وتاريخ دمشق تشير إلى موقف أهل الشام من اللون الأسود واستهزائهم به. (254)

وقد سمت الخرمية الدين الإسلامي (بالدين الأسود) بوصفه دين (المسودة) العباسيين، أما دين هؤلاء الخرمية المجوس فقد سموه (بالدين الأبيض) تمييزاً له

عن الإسلام. يقول الأفشين التركي للمازيار الطبرستاني على عهد المعتصم. (255)

"لم يكن ينصر هذا الدين البيض (الخرمية) غيري وغيرك وغير بابك، فإنه بحمقه قتل نفسه". ثم يدعوه إلى التحالف والقضاء على جيش الخليفة العباسي وإعادة "الدين إلى ما لم يزل عليه أيام العجم". ومن رسوم الخلافة الفاطمية في مصر أن الخليفة يأمر الموظف المغضوب عليه أو الذي أساء التصرف في عمله "بلبس السواد" رمزاً لغضب الخلافة عليه وتحقيراً له (256) وتعريضاً بمنافسيهم العباسيين.

- اللون الأبيض:

عُدّ البياض رمزاً لحركة المعارضة على عهد العباسيين، فلقد رفع هذا الشعار معظم الثوار ليعبروا عن سخطهم وتمردهم ضد الدولة العباسية. ولعل أهم الجماعات التي رفعت هذا الشعار هم أهل الشام المعروفون بولائهم لبني أمية، ثم العلويين الذين عدّوا الخلافة حقهم المشروع الذي اغتصبه العباسيون، ثم الفرس الذين خابت آمالهم التي عقدوها على مجيء العباسيين. فثاروا ليحققوا مكاسب أكثر أو ليعيدوا مجد إيران ودين المجوس. وأخيراً فإن الولاة والقادة العباسيين الذين ثاروا على الدولة العباسية ذاتها بعد أن اختلفوا مع الخليفة تبنوا البياض كذلك تعبيراً عن مخالفتهم للدولة.

لقد كان اللون الأبيض، كما ذكرنا من ألوان رايات الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ويذكر بعض المؤرخين المحدثين (257) أن اللون الأبيض كان شعار الأمويين أصلاً أي قبل مجيء العباسيين، وليس لدينا ما يؤكد ذلك في رواياتنا التاريخية سوى ما يذكره الأصفهاني من أن "الوليد كان يصلي في ثياب بيض نظاف من ثياب الخلافة" (258). وهذا النص لا يدل بالطبع على أن راياتهم كانت بيضاً. ومما يزيد في ضعف الرواية هو استعمال الخوارج للبياض في إحدى ثوراتهم ضد الأمويين أنفسهم. يقول الطبري: "وقد أمر (سعيد بن بهدل الخيبري) وهو

أحد قواد (الضحاك بن قيس الشيباني) كل واحد من أتباعه أن يكون معه ثوب أبيض يجلل به رأسه ليعرف بعضهم بعضاً". (259)

ولكننا من جهة أخرى نعرف بأن اللون الأبيض كان شعار الدولة الفاطمية في مصر (260)، ولكن البياض كان كذلك راية لعمال الولايات في عهد ملوك البربر بالمغرب يقول ابن خلدون: "أما ملوك البربر بالمغرب من صنهاجة وغيرهم فلم يختصوا بلون واحد بل وشوها بالذهب واتخذوها من الحرير الخالص ملونة وكثروا من عددها. وأذنوا للعمال باتخاذ راية واحدة صغيرة من الكتان بيضاء". (261)

وإذا تتبعنا الثورات السورية في العصر العباسي الأول فإننا نجدها تتخذ البياض شعاراً لها. فتحت عنوان "ذكر الخبر عن تبييض أبي الورد وما آل إليه أمره وأمر من بيّض معه" (262) يتكلم الطبري عن ثورة مجزأة ابن الكوثر الكلابي الذي أظهر التبييض (أي الثورة) والخلع لعبد الله بن علي ودعا أهل قنسرين إلى ذلك فبيضوا بأجمعهم سنة 132هـ. وفي السنة نفسها خلع حبيب بن مرة المري وبيّض هو ومن معه من أهل الشام (263). كما بيض أيضاً أهل الجزيرة الفراتية وخلعوا أبا العباس وأغلقوا أبواب مدنهم في وجه الولاة العباسيين (264). ولعل دنيس التلحمري يشير إلى ذلك بوضوح في كتابه فيقول مدافعاً عن أهل الجزيرة الفراتية: إن ما قاساه هؤلاء الناس من ظلم ونهب من الجند الخراساني أجبرهم على التبييض والثورة ضد العباسيين. (265)

وعلى ذلك فإننا نقول إن اللون الأبيض كان رمزاً لتحدي السلطة العباسية (سلطة المسودة) أكثر من كونه رمزاً للأمويين لأسباب منها:

(أ) أن مبيضة الجزيرة الفراتية من القبائل العربية لم تكن كلها موالية للأمويين بل أنها كانت ضد أية سلطة لأن السلطة تفرض عليها النظام وتقيد من حريتها.

(ب) لقد تحالف مبيضة الجزيرة الفراتية مع الخوارج المعروفين بعدائهم الشديد للأمويين. والمعروف عن الخوارج أنهم تبنوا اللون الأبيض في بعض حروبهم. (266)

(جـ) استعمل البياض ثوار آخرون لا علاقة لهم بالأمويين، مثل عبد الجبار الأزدي الذي بيّض في خراسان بعد أن اختلف مع المنصور ودعا ظاهراً إلى العلويين بوصفهم رمز المعارضة للعباسيين وتحالف مع الإيرانيين من أتباع إسحاق الترك وكان ذلك سنة 140هـ/ سنة 757م (**267**). ويذكر الطبري رواية ثانية عن تمرد والي عباسي آخر: "لما بايع عمر بن حفص لمحمد بن عبد الله (النفس الزكية) وآوى ابنه عبد الله عنده في السند قطع الأعلام البيض والأقبية البيض والقلانس البيض وهيأ لبسته من البياض يصعد فيها إلى المنبر. وتهيأ لذلك يوم خميس ولكن جاءه الخبر بقتل محمد".

وكان البياض كذلك هو اللون المفضل لدى الثوار من العلويين في العصر العباسي الأول. وقد استعمل المؤرخون اصطلاح "التبييض" نفسه ليدلوا على ثورة محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم وغيرها من الثورات العلوية. يقول الطبري "لما ظهر محمد بن عبد الله بن الحسن وغلب على المدينة ومكة وسلم عليه بالخلافة وجه أخاه إبراهيم بن عبد الله إلى البصرة فدخلها في أول يوم من شهر رمضان سنة 145هـ فغلب عليها وبيّض بها أهل البصرة معه" (**268**). ويقول صاحب كتاب العيون والحدائق "لما قدم عيسى بن موسى من الحجاز سرحه المنصور لحرب إبراهيم والمبيضة" (**269**). وحين يتكلم الطبري (**270**) عن ثورة أبي السرايا العلوية يقول "ذكر الخبر عن تبييض أبي السرايا وظهوره بالكوفة". وحين يتكلم المسعودي عن ثورة الزنج التي ادعى قائدها النسب العلوي يقول "وقد ذكر صاحب الزنج في أخبار المبيضة وكتبهم وقد أتينا على جميع خبره ... بالبصرة في الكتاب الأوسط" (**271**). وفي رواية أخرى يقول المسعودي عن ثورة طبرستان العلوية سنة 287هـ: "كان سير الداعي العلوي من طبرستان إلى بلد جرجان في جيوش كثيرة من الديلم وغيرهم فلقيته جيوش المسودة من قبل إسماعيل بن أحمد وعليها محمد بن هارون. فكانت وقعة لم ير مثلها في ذلك العصر وصبر الفريقان جميعاً وكانت للمبيضة على المسودة ثم كانت مكيدة من محمد بن هارون". (**272**)

كما تبنت بعض الفرق الإيرانية البياض شعاراً لها ولذلك سميت (المبيضة). ولكن المبيضة في خراسان والأقاليم الشرقية تختلف عن المبيضة في بلاد الشام والعراق والجزيرة الفراتية ذلك لأن اصطلاح المبيضة في خراسان كان يعني بصورة خاصة الخرمية من أتباع أبي مسلم الذين دانوا بآراء متطرفة مجوسية واعترفوا بالولاء لأبي مسلم لا للعباسيين وبقوا مخلصين لذكراه حتى بعد مقتله. ولا يفرق الشهرستاني بين المبيّضة والمزدكية بل يعدّها متشابهة في الأصل. ولعل أشهر الحركات الإيرانية التي تبنت (المبيضة) الخرمية هي حركة المقنع الخراساني سنة 159هـ/سنة 775م فيعتبر البغدادي المبيضة هي المقنعية فيما وراء النهر، كما يؤكد ابن الأثير أن مبيّضة بخارى والصغد عاونوا المقنع وكانوا أنصاره. (273)

أما موقف العباسيين من البياض فمن الطبيعي ألا يكون ودياً لأنه شعار أعدائهم على مختلف اتجاهاتهم، ولذلك نرى أن الخلفاء كانوا يأمرون عمالهم أو ولاتهم بلبس البياض عقوبة لهم لسوء إدارتهم. تذكر إحدى الروايات التاريخية "أن المأمون سخط على عيسى بن منصور الرافقي وكان على إمارة مصر وأمر بحل لوائه وأخذ بلباس البياض عقوبة له"، وكذلك فعل ابن طولون بأخيه موسى حيث "أمره بلباس البياض" (274) بعد أن سخط عليه. ولكننا يجب أن نستدرك على هذه القاعدة العامة، فنذكر رواية استثنائية تشير إلى عهد الخليفة العباسي المتوكل (سنة 232/سنة 846-247/سنة 861) ومضمون الرواية: "في سنة 235هـ عقد المتوكل البيعة بولاية العهد لابنه محمد المنتصر بالله ثم بعده لابنه المعتز بالله ثم بعده لابنه إبراهيم المؤيد بالله... وعقد لكل واحد منهم لواءين: أحدهما أسود وهو لواء العهد، والآخر أبيض وهو لواء العمل". (275)

نظرية الخلافة

(1) نظرة الفرق والحركات الإسلامية إلى الخلافة/ الإمامة:

أشرنا سابقاً أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يؤثر عنه - في أصح الروايات - أنه عين خليفة من بعده أو أوصى لأحد، ومن هنا فقد غدت مسألة

الخلافة محل نزاع واختلاف في وجهات النظر بين الحركات والفرق الإسلامية.

ولابد أن نشير بدءاً إلى ملاحظة أشار إليها المستشرق (276) إرنولد وهو من أوائل من كتب عن الخلافة بأنّ "نظرية الخلافة ثبتت بفضل الظروف السياسية في صدر الإسلام، ولكن هذه النظرية فشلت أن تجد لها تعبيراً في الواقع". إن هذا التناقض ظل ماثلاً بين النظرية والتطبيق (الممارسة) في مسألة الخلافة باستثناء، فترة وجيزة هي الخلافة الراشدة وعمر بن عبد العزيز. وبغياب نوع من المؤسسة الرئاسية بقيت القوة (السيف) هو الحَكَم، "لا حكم إلا لله" فسرّه بعضهم بمعنى لا حكم إلا للسيف وأن الله ينصر من ينصره. وإذا كان الأمويون لم ينجحوا في الوصول إلى السلطة إلا بالقوة والمال، فإنهم لم ينجحوا في إيجاد مؤسسة للخلافة. ثم جاء العباسيون بالقوة أيضاً، ولم ينجحوا في بلورة مؤسسة للخلافة، بل زادوا على ذلك بأن كبتوا مناخ الحرية والمرونة القريب العهد بقيم الإسلام والعروبة، حيث تحول إلى مناخ يسوده الاستبداد خاصة بعد سيطرة العسكر المرتزقة من ترك وبويهيين وسلاجقة ومماليك. (277)

ومع ذلك فقد استمر مجموعة من الفقهاء والعلماء في الاجتهاد النظري حول (مسألة الخلافة) وشروطها وطبيعتها، وهؤلاء قبلوا الأمر الواقع واعترفوا به. وفي الوقت نفسه استمر آخرون من فقهاء المعارضة في النقد لممارسات السلطة وعلى رأسها الخليفة الأموي أو العباسي مستندين إلى القرآن والحديث والممارسات النبوية والراشدية الأولى، متهمين السلطة بتحولها من خلافة شورية إلى ملك وراثي عضوض. ومن هنا فإن الفرق والحركات التي نحن بصدد الكلام عن نظرتها في الخلافة تمثل من خلال، نظريتها في الخلافة، حالة نقدية للسلطة أو الخليفة، وتبلورت هذه الحركات فيما بعد إلى مذاهب نضجت رؤيتها حول (الخلافة).

لقد كانت حركة الخوارج وحركة الشيعة أولى حركات المعارضة للأمويين ثم العباسيين، ومن هنا كانت آراؤها حول مسألة الخلافة سبّاقة على غيرها، ثم

تلتها القدرية أسلاف المعتزلة وكذلك المرجئة، أما أهل السنة والجماعة، فبعد أن سلّم أسلافهم من (أهل الحديث) في الحجاز والعراق عموماً بالأمر الواقع مع مجيء الأمويين للخلافة، فإنهم لم يبلوروا نظرية في الخلافة حتى اضطروا للرد على آراء الشيعة حول الموضوع نفسه، ولذلك جاءت نظريتهم متأخرة نوعاً ما عن موقفهم الواقعي. (278)

وسنعالج فيما يلي نظرة الفرق والحركات الإسلامية الرئيسية إلى الخلافة، وأهم الآراء التي تبنّوها حول الموضوع.

■ **موقف الشيعة من مسألة الخلافة/ الإمامة:**

أشرنا سابقاً بأن حركتي الخوارج والشيعة هما من أولى حركات المعارضة للسلطة، وأن مسألة الإمامة/ الخلافة هي من أولى المسائل التي كان لهما رؤى حولها. ويمكننا القول من البداية إن موقفهما من الخلافة أو الإمامة كان متباعداً جداً، فهي عند الشيعة تقتصر على آل البيت، وليس من حق الأمة أن تختار من يحكمها لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أوصى لعلي بن أبي طالب (رضي الله عنه) وأن طاعته واجبة، في الوقت الذي أكّد الخوارج أنها تعقد بالانتخاب لأفضل رجال الأمة، وهو أي الإمام لا يملك مزايا خارقة بل هو مسؤول عن أعماله، وطاعته مشروطة بالتزامه بتنفيذ العقد الذي بينه وبين الأمة، وإلا فإنه يخلع. ففي الوقت الذي أكد الشيعة (دور الإمام) وجعلوه فوق الأمة ومنحوه كل السلطات دينية ودنيوية، أكد الخوارج (دور الأمة) الفاعل في مسألة الخلافة. (279)

على أن الشيعة لم تكن فرقة واحدة بل فرق عدة، لعل أهمها الإمامية (الجعفرية)، الزيدية ثم الإسماعيلية، وسنتناول الفرقتين الأولى والثانية لأثرهما في الفكر السياسي والرؤيا السياسية فيما يتعلق بالإمامة/ الخلافة. أما الحركات الباطنية مثل الإسماعيلية وكذلك حركات الغلو فقد تبنت آراء متشددة أو خيالية بعيدة عن روح الإسلام الصحيح.

أما الأولى فهي الإمامية أو الاثنى عشرية أو الجعفرية نسبة إلى الإمام جعفر الصادق ويمكننا أن نلخص رؤيتهم حول الإمامة (280) بما يلي:

(1) الإمامة فرض من الفروض: بمعنى وجوبها ووجودها في كل زمان ومكان، وهي منصب ديني إلهي لا يجوز ترك تقديره للبشر. ذلك أن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم أوصيا للإمام علي بن أبي طالب بعد الرسول صلى الله عليه وسلم (بالنص والتعيين) ومن هنا فهي ميراث النبوة، وللإمام ما للنبي باستثناء الوحي والكتاب، وهو ما يطلق عليه (الوصاية).

(2) عصمة الإمام: الإمام معصوم من الأخطاء والذنوب لامتلاكه صفات فوق صفات البشر وهذه هي القدسية.

(3) العلم اللّدني: للإمام الذي لا يشوبه سهو، وهو علم سري يرثه الأئمة بعد الأنبياء دون اكتساب أو تحصيل.

(4) الغيبة والرجعة: حيث يغيب الإمام ثم يعود إلى الدنيا ليملأها عدلاً كما ملئت جوراً، فهو والحالة هذه المهدي المنتظر (المنقذ).

(5) التَّقِية: وعرفها الفقه الإمامي "كتمان السر وستر الاعتقاد به.. بما يعقب ضرراً في الدنيا والدين".، كما يعرفها المظفري في كتابه الشيعة والإمامة.

نسبت الإمامية إلى الإمام جعفر الصادق (رضي الله عنه) لأنه هو الذي بلور نظريتها في الإمامة، ونجح في كسب نسبة كبيرة من الشيعة إليها. فهي في الواقع من أكبر الفرق الشيعية. وكان الصادق في موقفه السياسي لا يختلف عن موقف أبيه محمد الباقر وأسلافه من أئمة آل الحسين، ويتسم بمهادنة السلطة السياسية وعدم حمل السلاح ضدها، والوقوف منها موقفاً يمكن أن يوصف بالمعارضة السلبية أو السلمية. وقد أمر الصادق أتباعه بعدم الثورة ضد الأمويين، ولذلك ذهب القول عنه مثلاً "شغل الصادق بالعبادة عن طلب الرئاسة" (281) وظل الصادق ثابتاً في موقفه السياسي ولم يستغل الفراغ السياسي الذي تركه عمه زيد بن علي (زين العابدين)، بينما كان عبد الله بن

الحسن المحض أسرع إلى استغلاله وترشيح ابنه محمد النفس الزكية للخلافة في أواخر عصر الأمويين.

وإذا كان الصادق غير منشغل بنشاطات عصره السياسية، فإنه كان مشغولاً بتطوير مفاهيم جديدة حول الإمام وطبيعة الإمامة. فقد كانت رؤيته أن الإمام الشرعي dejure (أو الإمام الحق) ليس من الضروري أن تجتمع في يده السلطتين الدينية والدنيوية، أو يدّعي أي نفوذاً سياسياً دنيوياً لنفسه إذا كانت الظروف غير مواتية ولا تسمح له بذلك. وبمعنى آخر ففي نظر الصادق أن الرئاسة مؤسستين: الإمامة والخلافة وتستمران كذلك حتى يأذن الله تعالى بنصر من عنده، فالنصر قادم إذا أذن الله تعالى بذلك (282). إن (قعود) الإمام الشرعي (أو الإمام الحق) عن محاولة الوصول إلى السلطة السياسية بسبب الظروف غير المواتية لا يلغي دوره المهم حيث يبقى خلال هذه الفترة مقتنعاً بالتدريس والإفتاء وإعطاء العلم لتلاميذه ومريديه. وهنا لابد من القول إن مفهوم العلم له مضمون خاص حيث رأى الصادق أن الإمام يمتلك قدراً من (العلم اللّدني) الشرعي السري المتوارث بالتتابع من إمام إلى إمام عن الرسول صلى الله عليه وسلم كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

وليس من الصعب بعد ذلك فهم موقف الصادق غير المبالي بالصراع السياسي على السلطة أيام الأمويين والعباسيين، فاستناداً إلى مفهومه للإمامة ليس من الضروري للإمام المستند على مبدأ (النص والتعيين) والعلم السري اللّدني أن يقود مجابهة مسلحة للوصول إلى السلطة. إن مكانة الإمام - على رأي الصادق - فوق مكانة الحاكم السياسي (الخليفة) ويتحتم على هذا الأخير أن ينفذ تعليمات (الإمام) الشرعي بوصفه الممثل للسلطة الدينية العليا.

إن هذا الموقف الذي وقفه الصادق، بالإضافة إلى شخصيته النافذة، كان موضع تقدير الأمويين والعباسيين، ومن هنا كانت علاقته طيبة معهم. ونشير أن الخليفة أبا جعفر المنصور هو الذي لقّبه بالصادق (283). أما الفرق الشيعية الثانية فهي الزيدية، نسبة إلى زيد بن علي زين العابدين بن الحسين السبط.

وكـان زيد أول من ثار على الأمـويين بعـد مـأسـاة كـربلاء التي وقـعت سنة 61هـ/680م، معلناً نفسه إماماً في الكوفة سنة 122هـ/739م. ولعل أهم خلاف بين الزيدية والإمامـية، أن الأولى لم تدعي (النص والتعيين) ولذلك اعترف زيد بإمامة أبي بكر وعمر بن الخطاب، وأقر بإمامة المفضول مع وجود الأفضل، على أن هذا الإقرار ليس عاماً بل استثنائياً، حيث إن رؤيتها في الإمامة أن تكون للأفضل من الفاطميين حصراً، كما أقرت الزيدية بوجوب الإمامة شرعاً، وهي أهم مسائل الدين لقيام الإمام بتنفيذ الشريعة. ومن شروط الإمام الذكورة والحرية والنسب الفاطمي. وترى الزيدية أن أهم واجبات الإمام الخروج على أهل الجور وليس بإمام من قعد عن الجهاد، وأفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر، وعلى المرء أن يبدل المنكر أو يهاجر إلى بلاد أخرى. وواضح أن الزيدية تختلف عن الإمامية في هذه الأمور، ولكنها تتفق مع الخوارج في الخروج على الإمام الظالم وتكفير مرتكب الكبائر. (284)

■ **موقف الخوارج من مسألة الخلافة (الإمامة):**

أشرنا سابقاً أن مسألة الخلافة/ الإمامة كانت من أهم المسائل التي اختلف حولها المسلمون، وقد ثار الجدل حولها بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، إلا أن بلورة رؤى ونظريات حول هذه القضية لم يتم فعلاً إلا أثناء الفتنة الكبرى (مقتل عثمان بن عفان). (285)

ويرى بعض الدارسين المحدثين أن الخوارج كانوا عمليين انشغلوا بالثورة ضد السلطة، ولذلك لم يكونوا أصحاب نظر أو فكر، وجاء اهتمامهم بالقضايا الفكرية متأخراً. وهذا التخريج لا يسنده التاريخ لأن الخوارج ولعوا بالجدل الفكري منذ البدايات في عهد علي بن أبي طالب، في رأي لطيفة البكاي (286) التي ترى أن نشاط الخوارج الفكري بدأ مع بداياتهم في الفترة الراشدية ولم يكن له علاقة بنشاطهم العسكري. وقد أظهر الخوارج مواقف متميزة في مسألة الخلافة فقد جعلوا الأمر شورى بين المسلمين، ورفضوا حصر الخلافة في قريش، ويختار الخليفة بالانتخاب من جمهور المسلمين والخلافة تعقد لأفضل

المسلمين. ولا يملك الخليفة المنتخب صفات خارقة وهو مسؤول عن أعماله، وطاعته واجبة طالما التزم بتنفيذ ما تعهد به. أما إذا أخل بمسؤولياته فيجب الخروج عليه وخلعه، فالخوارج أكدوا دور الأمة كما أشرنا في مسألة الخلافة وعلى مبدأ المساواة للترشيح، والثورة على الإمام إن جار إذ "لا حكم لمن بدل وحكم بغير ما أنزل الله". (287)

فالحركة الخارجية كانت رفضاً للواقع السياسي والاجتماعي في صورة الثورة المسلحة التي لا تعرف المهادنة، ولكن الخوارج (288) كانوا فرقاً متعددة بعد انشقاقهم عن حركة عبد الله بن الزبير منها: الأزارقة والنجدات والصفرية، وقد اختلفوا فيما بينهم في مسائل كثيرة منها الجبر والاختيار والتقية والقعود وبدرجة التشدد في فهم وتفسير النصوص الدينية وفي معاملة الغير، وجوز بعضهم ألا يكون إمامة فقالوا لا إمارة، أو تعلق الإمامة وتؤجل بسبب الظروف أو عدم وجود الكفء، والأزارقة أكثر فرق الخوارج تشدداً فقد دعوا إلى (الاستعراض) أي قتل مخالفيهم وتصفيتهم، وتنكروا للواقع، وتبنوا نزعة يسميها بعضهم (نزعة عدمية) تتصف بتشدد عقائدي وانغلاق على الذات وتكفير مخالفيهم وهجرهم وثورة مستمرة لا تعترف بسلطة مركزية، ولكن هذه الرؤى النظرية لم تكن دائماً تتوافق مع الواقع العملي لتصرفاتهم أو تصرفات زعمائهم. (289)

■ **موقف الإباضية من مسألة الخلافة/ الإمامة:**

الإباضية في أصولها من (المحكمة الأولى) التي شاركت في حروراء والنهروان، كما دافعت عن الحرم المكي مساندة عبدالله بن الزبير. ولما زال الحصار الأموي انسحبت نحو البصرة بالعراق. وقد استقلت الإباضية عن بقية المحكمة الأولى وبلورت آراء ومواقف ورؤى خاصة بها، اتصفت بالاعتدال والمرونة، ولعل أول خلاف بينهم وبين بقية فرق المحكمة الأولى هو مسألة (القعود) وما يتصل به من مسألة (التَّقيَّة) التي أجازها القعدة لأنها مكملة للقعود. (290)

عدَّ الإباضية أنفسهم (أهل العدل) ومنهاجهم منهاج أهل العدل وأئمتهم أئمة العدل خلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في تطبيق الإسلام، ودارهم (دار التوحيد) ودار السلطة دار البغي. وفي رأي الإباضية أن الإمام يختار من قبل الأمة اختياراً حراً ليس لاعتبارات الأصل أو القبيلة أو العنصر وزن فيه، وتحتفظ الأمة لنفسها بحق عزل الإمام إذا أخل بشروط العقد بينه وبين الجماعة. وقد تؤجل الأمة اختيار الإمام بسبب ظروف استثنائية أو بسبب عدم وجود رجل كفؤ لتولي المنصب.

وتضع الإباضية شروطاً لمنصب الإمام: فهو رجل كامل لا يعاني من معيقات جسمية أو عقلية ويتحلى بصفات خلقية جيدة كما لا بد أن يكون رجلاً حراً عاقلاً ومن أهل العلم والورع.

وفي مراسيم الانتخاب تؤكد الإباضية أن تتم مباشرة بعد وفاة الإمام الحاكم وليس أبداً قبل وفاته، وهذا يعني أن الإمام الحاكم ليس له دور أو تأثير في انتخاب الإمام الجديد.

والإمامة فريضة من الفرائض التي أوجبها الله، حيث يقول ابن المؤثر "وإن من دين الله الإمامة"، ويكون للإمام (الولاية) والطاعة من الرعية بشرط عدم إخلاله بشروط (العقد) وقيامه بواجباته. أما إذا أخل الإمام بواجباته فللإمامة الحق في عزله ويكون بمنزلة (البراءة).

إن الانتخاب هو الوسيلة الاعتيادية لاختيار الإمام، إلا أن الدعم والمساندة لسلطته التي يحكم من خلالها يأتي عن طريق الرضى والقبول الذي يعبر عنه (أهل الحل والعقد)، وأهل العدل وهم النخبة من الأمة: "فإن استقام على منهاج أهل العدل ثبتت إمامته بولاية الأولياء له".

وأكد الإباضية ضرورة نصرة الإمام ومساندته أثناء الأزمات الداخلية والخارجية، حيث ينفر كل الإباضية القادرين على حمل السلاح للدفاع عن الإمامة. وعلى نمط الخلافة الراشدة كانت الأمة تتبع نظام (الأمة المقاتلة)

ومعنى ذلك عدم وجود جيش نظامي ثابت لدى الدولة، بل أن وجود هذا الجيش سيؤدي إلى فرض سلطة جائرة تستمد نفوذها من هذا الجيش، ولذلك أكد فقهاء الإباضية ضرورة حل الجيش بعد كل حملة عسكرية وذهاب المقاتلة إلى قراهم وبلدانهم، بينما كان للعباسيين جيش نظامي وبالمقارنة فقد أجاز الماوردي وهو من أهل السنة في الأحكام السلطانية إسقاط الخليفة بعض الجيش لسبب أوجبه أو لعذر اقتضاه.

أما التمرد على الإمام العادل فمنكر، وعلى الإمام أن يجبر أهل الفساد والمعاصي على الرجوع إلى الحق ويقاتلهم، وعلى الإباضية أن ينصروا إمامهم. وأكد الإباضية بعدم جواز وجود أكثر من إمام واحد في المصر الواحد. وللإمام سلطاته وواجباته التي يقررها الفقهاء، ولكن الإمام لا يتمتع بمنزلة خاصة ترفعه عن المسلمين وليس له امتيازات معينة. وليس له حصانة فهو مسؤول عن إجراءاته التي يتخذها.

ولا يمكن عزل الإمام دون عذر مشروع، كما وأن الأمر يختلف بالنسبة للإمام "الشاري" والإمام "الدفاعي"، فإن استقالة الثاني أو عزله أسهل من الأول. والمعروف أن "إمامة الظهور" عند الإباضية: إما أن تكون إمامة دفاع وهي انتخاب إمام يقود الجماعة للدفاع عن الدولة، وقد تزول إمامته بعد الحرب. أو "إمامة الشراء" وهي قيادة الإباضية للجهاد من أجل نشر المذهب الإباضي وتوسيع (دار التوحيد) وشروطها أقسى من الإمامة الأولى. **(291)**

■ **موقف أهل السنة من الخلافة/ الإمامة:**

إن النظريات السياسية في الإسلام - كما يرى أحمد محمود صبحي - **(292)** قد انبثقت أولاً لدى أحزاب المعارضة التي حاولت تدعيم معارضتها بتقديم نظرية في أصول الحكم. ولذلك يقول ابن النديم في الفهرست **(293)** إن الشيعة هم أول من تكلم في الإمامة، ويشير إلى هشام بن الحكم (ت150هـ/767م) باعتباره الشخص الذي فتق الكلام في الإمامة وهذّب المذهب وسهل الحجاج فيه. ويستطرد صبحي قائلاً إن أهل السنة اضطروا إلى الخوض في مباحث

الإمامة رداً على الشيعة (294). ومعنى ذلك أن نظرية الإمامة لدى أهل السنة كانت في بدايتها في العصر الأموي ثم العباسي الأول وهي رد فعل على النظرية الشيعية خصوصاً ثم الكتل المعارضة الأخرى عموماً.

إن الرؤية السنية للإمامة/ الخلافة تكلم فيها بداية عدد من أصحاب الحديث وكذلك ابن المقفع وأبو يوسف القاضي والجاحظ ثم بلورها عدد من كتاب السياسة الشرعية فيما بعد وعلى رأسهم الماوردي (295) حيث عرّفها "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"، ويقرر ابن خلدون (296) المعنى نفسه في قوله "الإمامة نيابة على صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به وهي خلافة وإمامة والقائم بها خليفة وإمام".

فالخلافة والإمامة عند أهل السنة هي خلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا خلافة عن الله استناداً إلى قول أبي بكر "لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله" أولاً، ثم إن الأحكام التي تصدر عن الخليفة/ الإمام أحكام اجتهادية لا إلاهية، حيث أشار أبو بكر أيضاً إلى عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم فقط، والخليفة من بعده غير معصوم (297). وهذا عكس رؤية الشيعة التي أشرنا إليها سابقاً التي تقرر أن الإمامة خلافة عن الله تعالى ورسوله (صلى الله عليه وسلم) معاً. وأن أحكام الإمام إلهية فهو يشارك النبي (صلى الله عليه وسلم) في العصمة.

ووضع أهل السنة مفهومهم حول الخلافة فأشاروا إلى وجوبها، وحددوا شروطها وأهمها: العدالة والعلم وسلامة الحواس والأعضاء والرأي الحصيف والشجاعة والنسب القرشي والحرية والبلوغ والعقل والذكورة. وقد اختلف في مسألة (النسب القرشي) منذ البداية بين المهاجرين والأنصار، واستمر هذا الاختلاف ورفض الخوارج والإباضية شرط القرشية، و استبعد جمهور المعتزلة شرط القرشية كذلك، بل أن بعضهم فضل غير القرشي لأنه أضعف عصبية فيسهل خلعه إذا حاد عن الشرع أو ظلم، وأكد الشيعة النسب العلوي تحديداً واختلفوا في الفرع الذي يجب أن تحصر الخلافة فيه. أما ابن خلدون (298) فله

رؤية متميزة أوضحها في (مقدمته) حيث يقول: "إنه لما ضعف أمر قريش.. وعجزوا عن حمل الخلافة وتغلبت عليهم الأعاجم، واشتبه الأمر على كثير من المحققين حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية... على أن الجمهور قد بقي على القول باشتراطها".

ويستطرد ابن خلدون في توضيح مقصد الشرع في اشتراطها، فالسبب لا يمكن أن يكون مجرد التبريك بالصلة بالرسول صلى الله عليه وسلم، لأن الأحكام الشرعية تهدف إلى مصالح. فإذا سبرنا المقصود فلن نجده إلا اعتبار (العصبية) التي بها تنتظم الألفة بين أهل الملة. فلما كانت قريش (عصبة مضر) وأصلهم وكان لهم على سائر مضر العزة والكثرة والعصبية والشرف. وقد اعترف لهم العرب بذلك، فلو كان الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة. فإذا ثبت اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، طردنا العلة المقصودة من القرشية وهي العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية ليستتبعوا من سواهم.

وفي الرؤية السنية لا يقوم كل أفراد الأمة بالبيعة أو الاختيار، بل ينوب عنهم (أهل الحل والعقد) الذين يتولون عقد البيعة للإمام. ولا يقتصر عقد الإمامة على الاختيار وإنما قد تنعقد بولاية العهد. لأن في ذلك اتصال الإمامة وانتظام أمر السلام وأهله. ويبرر ابن خلدون (299) ذلك بالقول إن الإمام ولي الأمة والأمين على أفرادها، فكما كان ينظر لهم في حياته فإن له أن يقيم لهم من يتولى أمرهم من بعده، وعليهم أن يثقوا بنظره لهم. وتخريج ابن خلدون وفقهاء آخرين مثل ابن حزم والماوردي محاولة واضحة لإضفاء الشرعية على السياسة القائمة وسببها الحرص على وحدة الجماعة وخوف الفرقة والفتنة التي عانى منها المسلمون سابقاً وسالت بسببها الدماء.

وقد أجاز أكثر فقهاء أهل السنة إمامة المفضول مع وجود الأفضل، كما أجاز بعضهم تعدد الأئمة إذا كان بين البلدين بحر مانع، أو بعدت المسافة بين البلدين، وعارضوا مبدأ الخروج بالسيف على الإمام لما في ذلك من تصدع وحدة الأمة وسفك دماء المسلمين. (300)

على أن عبد الجواد ياسين في كتابه (السلطة في الإسلام) (301) ساق مجموعة من التساؤلات حول رؤى الشيعة وأهل السنة تحديداً في السلطة. وقد أورد لنا أحمد أبو شوك قراءة للكتاب استعرض فيها أهم ما جاء فيه (302) ومن خلال قراءة أحمد أبو شوك نلاحظ أن الباحث أشار إلى أن الرؤية السنية للخلافة كانت متأثرة بتاريخ الإسلام وأحداثه مستندة عليه في صياغة نظريتها.

وإذا استعرضنا مواقف السلطة العباسية نرى محاولات توظيفها للفقه في خدمة تطلعات الدولة وتبرير أفعالها بحيث تكون متسقة مع المبادئ الإسلامية، وتجاه هذا الوضع كان الفقهاء من أهل الحديث ثم أهل السنة والمفكرون إما مطاوعين لتوجيهات السلطة ومبررين للواقع القائم. أو معتزلين للشأن السياسي معترضين عليه دون التحريض على الثورة غالباً خوف الفتنة. وهذا ما عكسته كتابات عبدالله بن المقفع (ت142هـ) أيضاً حين قال: هناك موقفان إما طاعة السلطة أو الابتعاد عنها واعتزالها.

وبقدر ما يتعلق الأمر (بمفهوم الخلافة والإمامة) يُلاحظ عبد الجواد ياسين (303) أن كلا الحركتين الشيعية والسنية حاولتا إلباس هيكل السلطة السياسية ثوباً شرعياً بتأويل النص القرآن والأحاديث النبوية، في الوقت الذي لم يعد القرآن والحديث سوى مفاهيم عامة ليست تفصيلية، ويستطرد متسائلاً هل في القرآن نص يبينُ شكل الدولة؟ هل هناك نص يوصي لرجل أو أسرة أو قبيلة؟ هل هناك نص يحدد القرشية بوصفها شرطاً لاختيار الحاكم؟ هل هناك نص يحدد الشروط الواجب توفرها في الخليفة أو الإمام؟ وأخيراً هل هناك نص يحدد صلاحيات الخليفة أو الإمام؟

لقد أكد الفقه السياسي السني الإجماع المستند على اختيار أبي بكر الصديق، وتأكيد دور قريش (العصبية) موظفاً التاريخ ورواياته لتأكيد وجهة نظره. وكانت الرؤية السنية على قدر مذهل من المرونة بحيث استطاعت أن تستوعب داخل إطارها دولة الراشدين الشورية ودولة الأمويين الوراثية ودولة العباسيين الأوائل المستبدة ثم دولة العباسيين الأواخر (البويهية والسلجوقية)

التي أفرغت الخلافة من مضمونها الحقيقي. هذه الرؤية كانت تتلوى مع التاريخ بحيث أقرت مبدأ الاختيار من الأمة (نموذج أبي بكر الصديق)، ثم مبدأ الاستخلاف الفردي (نموذج تعيين أبي بكر لعمر بن الخطاب) ثم مبدأ الاستخلاف الجماعي (نموذج ستة الشورى)، ثم تقبلت مبدأ الوراثة الأموية والعباسية الأولى، ثم مبدأ الاعتراف بولاية المتغلبين من بويهيين وسلاجقة ومماليك.

وفي المقابل أسست الرؤية الشيعية هيكلاً دينياً للسلطة ارتكز على أمور منها الوصية: نافياً شرعية الاختيار من الأمة للإمام، العصمة: نافياً حق الأمة في مساءلة الحاكم ومناصحته، والوراثة: نافياً مبدأ المساواة بين المسلمين وحقهم في المشاركة في السلطة وممارستها.

وإذا عدنا إلى التنظير السني لهيكلية السلطة نلاحظ أنه أقر مبدأ اختيار الأمة للحاكم ولكنه إقرار نظري مرن يبرر شرعية الأنظمة السياسية المتعاقبة من أموية وعباسية ومملوكية وعلى الرغم من تجاوزها لهذا المبدأ. كما نلاحظ طمسه للمبادئ الأخرى مثل: المساواة والعدالة والحرية والشورى في اتخاذ القرارات التي تخدم مصلحة الأمة وأهلية الخليفة أو الإمام وكفاءته في القيادة وتحمل المسؤولية وقبوله المساءلة والعزل إذا اقتضى الأمر.

- موقف المعتزلة من الخلافة/ الإمامة:

المعتزلة واحدة من الحركات التنويرية التي مهدت للثورة العباسية، كما يراها محمد عابد الجابري (303). والحركة التنويرية عبرت عن رؤية قوى الوسط داخل الأغلبية صانعة التاريخ التي عارضت أهل الحديث المقربين للسلطة الأموية وعارضت أيديولوجية الجبر الأموية والرؤية الشيعية للإمامة وعارضت أيديولوجية التكفير والعنف الدموي للخوارج الأزارقة. وبعد انتصار الدعوة العباسية حاول الخليفة أبو جعفر المنصور كسب عمرو بن عبيد الفقيه المعتزلي دون جدوى، ثم نجح الخليفة المأمون العباسي في كسب صديقه القديم ومعه كتلة

كبيرة من المعتزلة وجعل في آخر عهده الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة العباسية (304). على أن المعتزلة لم يكونوا فرقة واحدة بل انقسموا إلى فرق عدة منها: المعتزلة البغدادية والمعتزلة البصريون. وهؤلاء انشقوا بدورهم إلى فروع أخرى. وبقدر علاقة الأمر بالخلافة أو الإمامة، فالمعتزلة بصفة عامة عَدُّوا الإمامة واجبة، وهي بالاختيار من أهل الرأي والفضل، والعهد ممكن إذا توافر الشخص المؤهل وكانت هناك ظروف قاهرة، وجوز غالبيتهم إمامة المفضول مع وجود الأفضل، ولم يحددوا في غالبيتهم في الأئمة النسب القرشي، فالإمامة جائزة في كل شخص قام بالكتاب والسنة مهما كان نسبه. (305)

يرى أحمد محمود صبحي (306) أن كل هذه الرؤى المتعددة للفرق الإسلامية هو الخلافة/ الإمامة يجمعها أصل واحد وهو (السياسة الدينية) حسب تعبير ابن خلدون في مقدمته، ذلك لأن الفصل بين السياسة والدين أمر لم يخطر على بال مفكري الإسلام في القرون الإسلامية الأولى. ويعترف صبحي بأن الحقيقة الكاملة فيما يتعلق بالفكر السياسي الإسلامي صعبة بسبب عدم وجود نصوص تاريخية تحدد مفاصل النظام السياسي، ولذلك تفرقت السبل بالفقهاء والكتّاب الذين لم يجدوا أمامهم إلا التاريخ ليلتمسوا منهم شواهدهم وأسانيدهم. ويختتم صبحي كلامه بموقف توفيقي مرن فيقول: إن الحقيقة لا تنفرد بها فرقة معينة وإنما توزعت بينها جميعاً، وبهذا يتفق في الرأي مع الدارسين المحدثين الذين (307) أشرنا إليهم سابقاً وعلى رأسهم ارنولد وعبد العزيز الدوري وهاملتون جب وعبد الجواد ياسين في الفكرة التي تقول إن المؤسسة السياسية (الخلافة أو الإمامة) لا تزال موضع تجاذب بين أكثر من اتجاه، وإن السلطة الأموية والعباسية لم تفلح في إقامة مؤسسات تحقق المفاهيم الإسلامية.

نظرية الخلافة

(2) نظرة الفلاسفة وكتاب السياسة الشرعية إلى الخلافة/ الإمامة

ومثلما استأثرت مسألة الخلافة باهتمام الفرق والحركات الدينية السياسية، كذلك جذبت اهتمام الفلاسفة وكتاب السياسة الشرعية فكتبوا فيها (308)، ونلاحظ أن كتاب السياسة الشرعية مثل الماوردي وأبي يعلى الحنبلي شرعوا

لنظام الخلافة ويفرضه الواقع وتتطلبه أوضاع الخليفة وظروفه. وكان ذلك يتطلب فتاوى وتشريعات وتخريجات سميت (بفقه السياسة). وفقه السياسة هو فرع من فروع الفقه ويمكن تعريفه بأنه العلم الذي يلتمس الشرعية الدينية لقضايا السياسة ومنها الخلافة.

لقد تناول عبد الله بن المقفع (ت142هـ/760م) في مجموعة كتبه موضوعة الخلافة (**309**). وهو في هذا الجانب لا يختلف عن غيره في التماس الشرعية للخليفة والملك والسلاطين الذين حكموا دار الإسلام في تلك الفترة، فأشار أن الإمام أو الخليفة يطاع في كل الأمور والمجالات التنفيذية والتشريعية والحربية إلا إذا نهى عن الفرائض والحدود. فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وابن المقفع من الأوائل الذين دعوا إلى تكريس الطاعة للإمام، وكان الهدف ربط العامة مباشرة بالخليفة باسم الدين.

ويمكن للباحث أن يجد مماثلة بين أفكار ابن المقفع في (رسالته في الصحابة) وغيرها من أدبيات وبين أفكار أبي يوسف القاضي الجاحظ وغيره ولكن بتعبير آخر، وفي العصور العباسية الأخيرة أخذ العلماء المسلمون يبدون آراءهم فيما يتعلق بالأسس والشروط التي تُبنى عليها نظرية الخلافة. (**310**)

فقد تعرض الفارابي (ت339هـ) لنظرية الخلافة، وكان من صحابة سيف الدولة الحمداني، وفي كتابه (المدينة الفاضلة) يرى الفارابي بأن الدولة المثالية لابد أن تحكم من الفلاسفة والنخبة المثقفة. وشبه الفارابي الخليفة بالكون الذي ينتظم عوالم متناسقة ولكنها جميعاً تخضع لسلطات الله تعالى. وشبهها كذلك بجسم الإنسان الذي تنتظم أعضاؤه في شكل منسق يسيطر عليه القلب. إن رئيس الدولة لابد أن يعرف معنى (السعادة الحقة) لأن المجتمع لا يمكنه الوصول إلى هدفه دون هداية. وهذه الهداية هي الإمام القائد.

والمفارقة هنا أن الواقع السياسي للخليفة في عصر الفارابي كان ضعيفاً ولم يكن يملك من الأمر شيئاً بل كان تحت نفوذ المتسلطين على الخلافة من قادة ترك وبويهيين ديلم.

أمـا الماوردي فـقـد عـرّف الخـلافـة في كتـابه (الأحكام السلطانيـة) بأنهـا "موضوعة الخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا". وقد عاش الماوردي في الفترة البويهية من العصر العباسي وقد ألف كتابه بدواعي سياسية هدفها تأكيد أهمية سلطة الخليفة وجعله المرجع الأعلى في الدولة حتى في أسوأ أدوار الخـلافـة. وقـد حـاول أن يوازن بين الواقع والمثـاليـة، وأن يبـرر ظروف الخليـفـة العبـاسـي في صـراعـه مع البـويهـيين وأن يجـد التـوافق بينهـمـا. وعند الماوردي الخـلافة أو الإمـامة واجبة شـرعـاً وعقدها لمن يقوم بها واجب بالإجـمـاع. ومن شـروط الخليفة هو أن ينتخب من أهل الحل والعقد، وتجوز إمامة المفضول مع وجود الفضل ولا يجوز وجود إمامين في وقت واحد. ويمكن للإمـام أن يعهد إلى شخصين أو أكثر بولاية العهد، وهي في مجملها إما تبرير للواقع المعاش أو خيال لا يمت للواقع بصلة.

وقبل الماوردي عـالج الفـقـيـه أبو يوسف القـاضي نظرية الخـلافـة في كتـابه (الخـراج) وذلك في عـهد الخليفـة هارون الرشـيد. ويرى أبو يوسف أن الطاعـة واجبـة للخليفـة وسـرد مجموعـة من الأحـاديث النبـوية في تأييد ذلـك. وبعد أن يوضح أبو يوسف واجبات الخليفة في إقامة الحدود وإحياء السنن ورد الحقوق، لا يضع تقييدات على صلاحيات الخليفة الذي لا يحاسبه إلا الله تعالى ولكنه يذكره بأن جور الراعي نتيجته هلاك الرعية، وأن الله تعالى يستوفي حقها منه.

أما جـمـاعـة (إخوان الصـفـا) فـترى أن السلطان أو الإمـام (خليفـة الله) في الأرض وحـامـي الدين. أن الله تعـالـى منحـه حق الحكم بشـرط أن يحـكم حكمـاً مبنياً على العدالة والمساواة، وقد انتشرت هذه الجماعة في القرن الرابع الهجري العـاشـر الميـلادي من العـصـر العبـاسـي، وهي حـركـة إسـمـاعيلية يكتنف آراءها الغموض و الارتباك.

أما نظامي عروض السـمرقندي فـيرى في كتـابه (مـجـمع النـوادر) أن وجـود الإمام ضرورة لازمة، ويقسم المسؤولية تقسيماً هرمياً على رأسها الخليفة أو الإمام ثم الملك الذي يشرف بدوره على النواب في الأقاليم، ويعد نظامي الخليفة نائباً عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأن النبي هو نائب الله تعالى.

وفي الفترة السلجوقية من العصر العباسي كتب شهاب الدين السهرودي (ت587هـ) عن نظام الخلافة حين استرجع الخليفة العباسي بعض حقوقه السياسية، فثبت السهروردي حقوق الخليفة وسلطاته السياسية والروحية وهاجم الحركات الباطنية والتطرف مثل الإسماعيلية والزندقة والحشيشية الباطنية التي كانت تعمل على هدم الخلافة والتشكيك بالدين.

أما نصير الدين الطوسي الذي دخل بغداد مع جيش هولاكو التتري سنة 656هـ/1258م، فقد ألّف كتابه الموسوم (أخلاقي ناصري) بالفارسية طرح فيها آراءه في الإمام كحاكم مثالي تماماً مثلما وصفه أفلاطون لا كما هو واقع الخليفة العباسي وتصرفات هولاكو المغولي معه تلك التصرفات والإجراءات التي شجعها وساهم فيها الطوسي نفسه.

وإذا عرّجنا إلى ابن خلدون (سنة 808هـ/سنةم) الذي عاصر عهد المماليك في مصر وبلاد الشام، فقد كتب في (مقدمته) بأن الخلافة هي وكالة للنبي صلى الله عليه وسلم، فالخليفة ممثله من الناحية السياسية والدينية. ومما يميز نظرية ابن خلدون أن الخليفة يحتاج إلى أن يكون من أهل العصبية والقوة والغلبة. ويستعرض التطور التاريخي للخلافة الإسلامية عبر العصور ويستند إلى التاريخ ويستفاد منه في بلورة نظريته حول الخلافة وفلسفة التاريخ.

وأخيراً وليس آخراً وصف جلال الدين السيوطي (ت911هـ) الذي عاش في أواخر عصر المماليك في مصر وقبل مجيء العثمانيين، الخلافة العباسية ومركز الخليفة في كتابه (تاريخ الخلفاء) وكذلك في تفسيره (الجلالين). ولعل أهم صفة في السيوطي أنه يوضح حالة الخلافة العباسية في واقعها العملي وكذلك ما ينبغي أن تكون (الصورة المثالية).

ولعل ما لاحظناه من استعراض هذه الأفكار من قبل العلماء والفقهاء والفلاسفة. أن هؤلاء كانوا أمام أمرين لا ثالث لهما: إما الاستمرار في دعم الخلافة لأن تطبيق الشريعة وتوفر الشرعية تعتمد على وجود الخليفة. أو

العكس الذي معناه عدم تطبيق الشريعة وما يعقبها من فوضى حيث تغدو كل الأعمال والممارسات باطلة. ولذلك فقد تبنوا الأمر الأول وقبلوا الاستبداد، واعترفوا بالواقع وبرروه حيث يقول ابن جماعة في كتابه (تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام) في العصر المملوكي قولته المشهورة: "من اشتدت وطأته وجبت طاعته". وقال فقيه آخر: "سلطان غشوم ولا فتنة تدوم". وأردف آخر قائلاً "الحاكم الكافر العادل خير من الحاكم المسلم الجائر".

هوامش الفصل الأول

(نظام الخلافة)

(1) من أهم المراجع في هذا المحور : جرجي زيدان ، تاريخ العرب قبل الإسلام .- جواد علي ، تاريخ العرب قبل الإسلام .- صالح أحمد العلي ، محاضرات في تاريخ العرب ، (الفصل الحادي عشر) .- عبد العزيز الدوري ، النظم الإسلامية .- هاشم يحيى الملاح ، الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة .

(2) ابن هشام ، السيرة ، 1/318 .- هاشم الملاح ، المرجع السابق ، 189 فما بعد .

Cambridge History, I, eds. P.M. Holt and others, Cambridge, 1970.

(3) ابن هشام المصدر السابق ، 1/501 .- صالح أحمد العلي ، الدولة في عهد الرسول ، 87 .- هاشم الملاح ، المرجع السابق .

Gabrieli, L'antica soueta bcduims, Rome, 1959.

(4) ابن هشام ، السيرة ، 2/661 .- صالح العلي ، الدولة في عهد الرسول ، ج2 ، 431 فما بعد .- هاشم الملاح ، المرجع السابق ، ص333 فما بعد .

(5) عماد الدين خليل ، في التاريخ الإسلامي ، دمشق ، 1981م ، ص9 فما بعد .

(6) الطبري ، تاريخ ، ج3 ، 207 .- ابن أبي الحديد ، منهج البلاغة ، 1961 ، ج14 ، ص35 .

Smith, w., Kingship and Morriage in Early Arabia, N.yak, 1969.

(7) الطبري ، تاريخ ، ج3 ، 210 .

(8) ابن سعد ، طبقات ، ج3 ، 274 .

(9) خليفة بن خياط ، تاريخ ، ج1 ، 91 .- أرنولد ، الخلافة ، 1946م ، (مترجم) ، 8 .

(10) راجع : ولهاوزن ، تاريخ الدولة العربية ، (مترجم) 1968م ، 32 .

(11) Umar b. al khattab –E.I. (1)

(12) ابن سعد ، طبقات ، ج3 ، 199 .- الطبري ، تاريخ ، ج2 ، 428 .

(13) ابن سعد ، طبقات ، ج3 ، 199 .- الطبري ، تاريخ ، 428 .

(14) المصادر نفسها .

(15) الطبري ، تاريخ ، ج4 ، 227 .- ابن سعد ، طبقات ، ج3 ، 342 .

(16) المصدر نفسه .

(17) الطبري ، تاريخ ، ج4 ، 227- 228 .

(18) المصدر نفسه ، ج4 ، 230- 231 .

(19) راجع : عبد العزيز الدوري ، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ، 43 فما بعد .- عبد الحي شعبان ، صدور الإسلام والدولة الأموية ، ص71 فما بعد .

(20) الطبري ، تاريخ ، ج4 ، 238 .

(21) ابن سعد ، طبقات ، ج3 ، 64 .

(22) الطبري ، تاريخ ، ج3 ، 347 .

(23) المصدر نفسه ، ج4 ، 429 .
(24) المصدر نفسه ، ج4 ، 433 .
(25) راجع : عماد الدين خليل ، 15 .
(26) ابن سعد ، طبقات ، ج3 ، 36- 37 .- الطبري ، تاريخ ، ج5 ، 151 فما بعد .
(27) راجع : الطبري ، تاريخ ، 1/2913 (طبعة ليدن) .- ابن سعد ، طبقات ، 406 .- ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، م16 ، 339 .
(28) الطبري ، تاريخ ، 2/212 (طبعة ليدن) .
(29) ابن كثير ، البداية والنهاية ، 4 ، 35 .- الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، 3/157 .
(30) انظر تهذيب تاريخ دمشق ، 6 ، 106 .- قارن الطبري ، تاريخ ، 2/146 (طبعة ليدن) .
(31) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، ج1 ، 142 .- ابن الأثير ، الكامل ، ج3 ، 57 .
(32) الطبري ، تاريخ ، ج5 ، 303 .
(33) راجع محمد ماهر حمادة ، الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصر الأموي ، د .م ، 1974م .
(34) رضوان السيد ، الخلافة والملك ، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام ، الأردن ، ص101 .
(35) هاملتون جب ، تطور الحكومة في صدر الإسلام ، ضمن (دراسات في حضارة الإسلام) ، مترجم ، ص48 .
(36) عبد العزيز الدوري ، الديمقراطية في فلسفة الحكم ، ص62-63 .
(37) رضوان السيد ، المرجع السابق ، ص102 .
(38) المرجع نفسه ، 103 .
(39) نعيم بن حماد ، الفتن والملاحم ، 23 ، 27 .
(40) أحمد بن حنبل ، المسند ، 4 ، 101 .
(41) الدينوري ، الأخبار الطوال ، 220 .- الطبري ، تاريخ ، 2 ، 199 .
(42) المصدر نفسه ، ج2 ، 199 .
(43) أبو هلال العسكري ، الأوائل ، الرياض ، 1966م ، ط ، 362 .- ابن سعد ، طبقات ، 5 ، 233 .
(44) البلاذري ، أنساب ، 5 ، 354 .
(45) رضوان السيد ، المرجع السابق ، ص110 .
(46) أبو زرعة ، تاريخ ، ج1 ، 601 ، 202 .
(47) رضوان السيد ، المرجع السابق ، ص138 .
(48) المرجع نفسه ، ص142 .
(49) المرجع نفسه ، ص123 .- قارن الفكرة نفسها عن ولاية العهد في مقدمة ابن خلدون بعد عدة قرون .
(50) البلاذري ، أنساب ، م3 ، 318 .- الطبري ، تاريخ ، 2 ، 1752 فما بعد (طبعة ليدن) .
(51) الطبري ، تاريخ ، 2 ، 1842- 1845 (طبعة ليدن) .
(52) أبو هلال العسكري ، الأوائل ، 1 ، 244 .- رضوان السيد ، المرجع السابق ، 129 .
(53) البلاذري ، أنساب ، ج3 ، 140- 141 .- الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص843-846 .

(54) المصدر نفسه، ق3، 843 .
(55) المصدر نفسه، 209 .
(56) النوبختي، فرق الشيعة، 42 .- المسعودي، مروج، ج6، ص54 .
(57) فاروق عمر، بحوث في التاريخ العباسي، بيروت، 1977، ص198 .
(58) الطبري، ق3، 338 .
(59) اليعقوبي، تاريخ، ج3، ص126 .
(60) العقد الفريد، ج3، 370 .
(61) جب، دراسات في حضارة الإسلام، 48 .
(62) البلاذري، أنساب، ج3، 180 .
(63) المصدر نفسه، 105 .
(64) الدينوري، الأخبار الطوال، 368 .- الجهشياري، الوزراء، 89 .
(65) الأصفهاني، الأغاني، ج21، ص1-2 .
(66) الجاحظ، رسائل السندوي، 116 .
(67) الطبري، تاريخ، ق3، 328 .
(68) المصدر نفسه، 337 .- فاروق عمر فوزي، العباسيون الأوائل، ط1، ج2، ص209 .
(69) الطبري، ق3، 451 .- العيون والحدائق، 217 .
(70) الطبري، ق3، 492، 494 .- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج3، 254 .
(71) F. Omar, The Abbasid Caliphate, 334 f .
(72) الطبري، ق3، 523 .
(73) يزدي، تاريخ البرامك، تحقيق شيفر، 12 .
(74) الطبري، ق3، 578 .- الأزدي، تاريخ الموصل، 259 .
(75) الطبري، ق3، 579 .
(76) المصدر نفسه، 654 فما بعد .- اليعقوبي، تاريخ، ج3، 140 .
(77) المسعودي، مروج، ج3، ص353 .
(78) المصدر نفسه، 317 .
(79) الطبري، ق3، 1013 .
(80) المصدر نفسه، 1020 .
(81) الجهشياري، الوزراء، 312 .- الفخري، 299 .
جبريللي، المأمون وسياسته تجاه العلويين، (باللغة الإيطالية) Leipzig, II.M.T.F
(82) السيوطي، تاريخ الخلفاء، 226 .
(83) الطبري، ج11، 76 (طبعة القاهرة) .
(84) الطبري، ج11، 82 فما بعد - الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج4، 48 .
(85) مسكويه، تجارب الأمم، ج1، 188- 199 .
(86) المصدر السابق، ج5، 336 فما بعد .- الصولي، أخبار الراضي والمتقي، 184 .

(87) مسكويه ، تجارب الأمم ، ج2 ، 86 فما بعد .

(88) البيروني ، الآثار الباقية ، 132 .

(89) مسكويه ، ج2 ، 303 . - ابن الأثير ، الكامل ، ج8 ، 454 .

(90) المصدر السابق ، ج8 ، 71 . حول تأسيس السلاجقة لدولتهم راجع ابن الموصلايا العلاء بن الحسن ، رسائل أمين الدولة ، مركز زايد ، العين ، 2003م .

(91) راجع فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، ص35-46 .

(92) أنظر :

Gold zihen, ombre de dieu, R.H.E, 1897.

Margolioth, The sense of the tithe Khalifah.

Idem, on Mahdi and Mahdism, P.B.A., 1915.

saffah, J.R.A.S., 1907. -Amendroz, on the meaming of the laqab AL

Watt, cod'r coliph, in Iran and Islam, 1971.

Ceane, p., Gods caliph in ist eantwin of Islam, 1986.

Lewis, B., The Regnal Titles of the Firrt Abbesid Caliphs.

(93) عبد العزيز الدوري ، العصر العباسي الأول ، بغداد ، 1945م .- ميخائيل عواد ، لقب السفاح ، المعلم الجديد 1946م ص41-42 .- حسن الباشا ، الألقاب الإسلامية . . ، القاهرة ، 1957م .

(94) القلقشندي ، مآثر الأنافة في معالم الخلافة ، ص21 ، 1962م .

(95) ابن دحية . النبراس ، ص24 .

(96) الصابئ ، رسوم دار الخلافة ، ص129 .

(97) ابن عذارى ، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب . . ، ص63 .

(98) المقريزي ، خطط ، ج1 ، ص287 .

(99) مخطوطة تاريخي دولة عباسية ، ص20 ب(استنابول ، 2360) .

(100) صالح العلي ، التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية . . ، ص87 فيما بعد .

فرّق رضوان السيد بين لقب (أمير المؤمنين) ولقب (خليفة الله) ، وقال أن الأول داخلي ينادي المسلمون به إمامهم أو أميرهم ، والثاني يتصل بالدعوى العالمية للإسلام وبوظيفة الأمة في العالم ، فالله قد استخلفها في الأرض وأورثها إياها ، (راجع الخلافة والملك ، ص116 فيما بعد) . على أن هناك من لا يتفق مع هذا الرأي .

(101) ابن الطقطقي ، الفخري . . . ، ص111 .

(102) المقريزي ، السلوك . . . ، ج1 ، ص13 .

(103) انظر على سبيل المثال لا الحصر ، الطبري ، تاريخ الرسل ، ج1 ، ص1756-1764 .

(104) وربما قبل ذلك . . فحين طلب الثوار من عثمان بن عفان (رضي الله عنه) التنازل رفض ذلك قائلاً : "هذا قميص ألبسنيه الله" ، انظر الطبري ، ج2 ، ص208 ، 1843- . الجاحظ ، البيان . . ج2 ، ص103 ، الأصفهاني ، الأغاني ، ج10 ، ص173 . . الأخطل ، ديوان ، بيروت ، ص185 .

(105) البلاذري ، أنساب ، ج5 ، ص354 . . أرنولد ، الخلافة . . ص44 فما بعد . .

العلي ، المرجع السابق ، ص87 ، فما بعد . رضوان السيد ، الخلافة والملك ، ص111 ، وقال مسكين الدارمي في يزيد الأول (الأغاني) ، ج18 ، ص68 . . مروج الذهب ، ج3 ، ص143 .

ألا ليت شعري ما يقول ابن عامر   ومروان أم ماذا يقول سعيد

بني "خلفاء" الله مهلاً فإنما   يبوئها الرحمن حيث يريد

إذا المنبر الغربي خلاّه ربه   فإن أمير المؤمنين يزيد

(106) البلاذري ، أنساب ، مخطوطة ، ص1751 ، 784 أ ، 784 ب . . . الطبري ، ج3 ، ص430-432 ، المسعودي ، مروج ، ج6 ، ص203-204 .

(107) الطبري ، ج3 ، ص420 .

(108) ابن عبد ربه ، العقد ، ج1 ، ص266 .

(109) العاملي - أعيان الشيعة - ج12 ، ص174 .

وقال أشجع السلمي في هارون الرشيد : (الأغاني ، ج17 ، 41) :

أدنتك من ظل النبي وصية   وقرابة وشجت بها الأرحام

(110) الأصفهاني - الأغاني -ج18 ، ص114 .

(111) مخطوطة أخبار العباس وولده "معهد الدراسات الإسلامية العليا - بغداد" .

(112) فاروق عمر ، وصايا المنصور - مجلة الرسالة - بغداد ، العدد السابع والثامن .

(113) ابن قتيبة - عيون الأخبار - ج1 ، ص294 ، وقال الشاعر في المنصور أيضاً (ضحى ، ج2 ، ص35) .

وما الناس احتبوك بها ولكن   حباك بذلك الملك الجليل

"تراث محمد" لكم وكنتم   أصول الحق إذ نفي الأصول

(114) ابن قتيبة - الشعر والشعراء - ص516 .- ديوان مسلم بن الوليد - ص170 ، الأغاني ، ج7 ، ص14 ، ج9 ، ص140 .

(115) الأغاني ، ج3 ، ص143 ، ج9 ، ص46 .

(116) اليعقوبي ، التاريخ ، ج2 ، ص104 .

(117) الأغاني ، ج18 ، ص152 ، ابن عساكر - تاريخ دمشق -ج2 ، ص320 .

(118) الطبري ، ج3 ، ص107 .

(119) المسعودي ، مروج الذهب ، ج6 ، ص168-170 .

(120) Op. Cit ج6 ، ص240 .

(121) Op. Cit ج6 ، ص288-289 .

(122) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج10 ، ص217 ، وقد وصل الحد بأشجع السلمي أن اعتبر موت هاشمي نقصاً من الدين وضعفاً له فقال يرثي ابناً للرشيد (أغاني ، ج17 ، ص36) .

نقصٌ من الدين ومن أهله   نقص المنايا من بني هاشم

(122) رفاعي ، عصر المأمون ، ص344 .

(124) الأغاني ، ج7 ، ص14 .

(125) Op. Cit ج6 ، ص94 .

(126) ابن قتيبة- الشعر والشعراء-ص516 .
(127) العقد الفريد ، ص170 .
(128) الأغاني ، ج6 ، ص172 ، ابن عساكر ، ج4 ، ص298 .
(129) الأغاني ، ج21 ، ص128 .
(130) العقد الفريد ، ج3 ، ص316 .
(131) حسن الباشا ، الألقاب الإسلامية ، ص181 .
(132) ابن قتيبة ، عيون الأخبار ، ج2 ، ص251 ، الطبري ، ج3" ، ص426-427 ، العقد الفريد ، ج4 ، ص99 ، ج1 ، ص8 .
(133) إن هذا الأمان موجود بنصه في تاريخ الموصل للأزدي ويحتوي كتاب الوزراء والكتاب للجهشياري وأنساب الأشراف للبلاذري على قسم منه .
(134) تاريخ خليفة بن خياط ، تحقيق أكرم العمري .
(135) العقد الفريد ، ج1 ، ص9 .
(136) ديوان البحتري ، بيروت ، ص154 .
(137) الطبري ، ج2 ، ص1954 .
(138) I, Goldziher, Ombee de Dieu, R, H, E, 35, 1897
وفي هذا المعنى الاصطلاحي يقول أشجع السلمي في إبراهيم بن عثمان بن نهيك صاحب شرطة الرشيد :

في سيف إبراهيم خوف واقع لذوي النفاق وفيه أمن المسلم
لا يصلح السلطان إلا شدة تغشى البريء بفضل ذنب المجرم
ونهجتَ في سبل السياسة مسلكاً ففهمت مذهبها الذي لم يفهم
منعت مهابتك النفوس حديثها بالأمر تكرهه وإن لم تعلم

(الأغاني ، ج17 ، ص38 ، الشعر والشعراء ، ص564) .
(139) ديوان ابن تمام ، ص238 ، مسند أحمد بن حنبل ، ج5 ، ص43 ، كولدزيهر ، المرجع السابق .
(140) الطبري ، ج2 ، ص2516 .
(141) الطبري ، ج3 ، ص1387 .
(142) خزانة الأدب ، ج2 ، ص515 .
(143) صحيح مسلم ، ج4 ، ص280 .
(144) ابن خلدون ، مقدمة ، القاهرة ، 1284 ، ص109 ، كب- دراسات- ص208 .
(145) عن سلمان : أن عمر بن الخطاب قال له : أملك أنا أم خليفة؟ فقال إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقه فأنت ملك غير خليفة ، فاستعبر عمر .
(146) ابن العربي ، المواصم من القواصم ، ص207-210 ، عن الفرق بين الخلفاء والملوك ، انظر نعيم بن حماد المروزي ، كتاب الفتن ، مخطوطة (المتحف البريطاني) .
(147) وإذا صحت الرواية المنسوبة للمنصور فإنه لم يتحرج من نعت نفسه بلقب ملك حين قال "الملوك ثلاثة معاوية وكفاه زياد وعبد الملك وكفاه الحجاج وأنا ولا كافي لي" .

(148) ابن العربي- العواصم من القواصم-ص210 .
(149) رفاعي- عصر المأمون ، ص292 .
(150) الأغاني ،ج7 ، ص16 .
(151) العقد الفريد ،ج1 ، ص191 .
(152) الأغاني ،ج18 ، ص40- ابن قتيبة- الشعر والشعراء-ص540 ، ديوان دعبل ، ص129-130 .
(153) الأغاني ،ج17 ، ص30 .
(154) الطبري ،ج3 ، ص653 .
(155) الأغاني ،ج18 ، ص38 .
(156) Op. Cit ج17 ، ص36 .
(157) Op. Cit ج9 ، ص106 .
(158) Op. Cit ج6 ، ص180 .
(159) امندروز ، المرجع السابق ، ص663 .
(160) الدوري ، المصدر السابق ، - لويس ، المرجع السابق .- حسن الباشا ، الألقاب . . ص60 .
(161) المسعودي ، التنبيه والأشراف ، ص292 .- الدوري المرجع السابق ، ص65 ، فما بعد .
(162) ابن أعثم الكوفي ، الفتوح ، (مخطوطة) .
(163) انظر تعليق البروفسور امندروز على كلام دي خويه في مقاله الأول آنف الذكر ص660 فما بعد (بالإنكليزية) .
(164) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة (منسوب إليه) .- الزبيري ، نسب قريش ، ص29 .- مخطوطة أخبار العباس وولده ، ص66 أ .- اليعقوبي ، التاريخ ،ج2 ، ص .- المقدسي ،ج6 ، ص73-74 .
(165) ابن الجوزي ، مخطوطة تنسب إليه في B. M. . العيني ، دولة بني العباس والطولونيين والفاطميين (مخطوطة) .
(166) القلقشندي ، مآثر الأنافة . . ، ص170 .
(167) هلال الصابئ ، ص129 .
(168) نبذة من كتاب التاريخ للمؤلف المجهول من القرن الحادي عشر ، ص256 أ .- المسعودي ، التنبيه ، 337 .- أخبار الدولة المنقطعة . . ص103 ، ب- 105 أ .
(169) عن هذه الأحاديث وغيرها انظر احمد أمين ، ضحى الإسلام ،ج3 ، ص240ز
(170) N. Cohn, The pursuit of the Mielennium, London 1962, p. 20.

(171) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ،ج2 ، ص327 .- دينوري ، الأخبار الطوال ، ص389 .
(172) اليعقوبي ، مشاكلة الناس لزمانهم ، ص54-55 .
(173) ابن دحيّة ، ص24 .
(174) حسن الباشا ، ص512 .- Repertion 1.43 .
(175) نشوان الحميري ، شمس العلوم- ليدن 1916 ، ص103 فما بعد .
(176) الهمداني ، الإكليل ، بغداد ، 1931 ، ص71 فما بعد .

B. Lewis, op. cit., p.7 . (177)

(178) فاروق عمر الخلافة العباسية 132-170 (بالإنكليزية) . الفصل الثاني ، بغداد 1969 ولنفس المؤلف . طبيعة الدعوة العباسية ، الفصل الثاني والثالث . بيروت 1970 ولنفس المؤلف ، إبراهيم الإمام (دائرة المعارف الإسلامية بالإنكليزية) الطبعة الجديدة .

(179) لقد اتخذ بعض الثوار لقب المنصور بعد إعلانهم الثورة على السلطة حتى فترة متأخرة من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ومنهم الداعي ابن حوشب الذي اتخذ لقب "منصور اليمن" حين أرسل إلى اليمن في سنة 268هـ ، انظر :

B. Lewis, op. cit., p.8 .

(180) انظر فارق عمر ، تقييم جديد للدعوة العباسية ، مجلة العرب ، 1970 لنفس المؤلف

The Composition of the early Abbasid support B. A., 1968.

(181) انظر الأزدي ، تاريخ الموصل ، القاهرة ، 1968م ، ص314 .

(182) الأصفهاني ، الأغاني ، ج9 ، ص123 .

(183) Op. Cit ج7 ، ص17 .

(184) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج2 ، ص125-126 .

(185) عن المهدية انظر : أحمد أمين ، المهدي والمهدوية .- محمد سعد ، المهدية في الإسلام ، القاهرة ، محمد بدير متولي ، من أدب الحركات الفكرية في الإسلام .- إحسان النص ، الخطابة السياسية في العصر الأموي .- علي الوردي ، وعاظ السلاطين .- الشيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع .- علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام .

(186) تصف روايات عديدة معاوية بن أبي سفيان "بالمهدي" . . انظر ابن العربي ، العواصم من القواصم ، 1387 ، جدة ص204-208 .

(187) أدب الشيعة ، ص110-18 .- علي الخربوطلي ، المهدي العباسي ، ص1-11 . أحمد أمين ، المهدية ، ص45 فما بعد .- كامل الشيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع ص110 .- علي الوردي ، وعاظ السلاطين ، ص387 .

(188) ابن الأثير ، النهاية في غريب الحديث ، 1311 ، ج4 ، ص244 .- ابن منظور ، لسان العرب ، بيروت ، 1955 ، (مادة المهدي) ، ج3 ، ص315 .

(189) ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، ج2 ، ص180 .- عرفان عبد الحميد ، دراسات في العقائد والفرق ، ص23-31 .- الوردي ، المرجع نفسه .

(190) أحمد أمين ، المهدية ، ص48 .- دونالدسون عقيدة الشيعة ، ص231 .- الشيبي ، الصلة . . ص110 ، الوردي ، وعاظ السلاطين ، 387 ، أدب الشيعة ، ص113 .

(191) الأصفهاني ، الأغاني ، ج12 ، ص85 .

(192) الأصفهاني ، مقاتل الطالبين ، ص166 .

(193) Op. Cit ، ص171 .- انظر كذلك الجهشياري ، الوزراء . . ص127 . "حين أراد المنصور أن يحاسب كاتب المهدي أبي عبيد الله قال له المهدي : أنك ترشحني لهذا الأمر وتروي أنني المهدي ثم تكشف كاتبي عما أجريته على يده ونفذه بأمري ، فعلك تنكر شيئاً فيقول الناس أنه كشف عن خيانة" ، جهشياري ، ص127 .

(194) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج1 ، ص92 .
(195) يقول أحمد أمين أن الأحاديث عن المهدي موضوعة بدليل إغفال البخاري ومسلم لها وإنما ذكرها الترمذي وابن ماجة وأبو داود وغيرهم ، أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج3 ، ص237 .
(196) الطبري ، ج3 ، ص338-341 .
(197) الجاحظ ، رسائل ص77 .- الأصفهاني ، الأغاني ، ج3 ، ص94 .- اليعقوبي ، مشاكلة الناس لزمانهم ، ص55-56 .
(198) الأزدي ، تاريخ الموصل ، ص214 .
(199) الأصفهاني ، الأغاني ، ج3 ، ص94-95 .
(200) Op. Cit ج3 ، ص143 .
(201) ديوان بشار ، ج1 ، ص330 وهجا بشار بن برد المهدي العلوي محمد النفس الزكية ، وسماه الدعي فقال :

إن الدعي يعادينا لنلحمه   بالمدعين ويلقانا بالحاد

(ديوان بشار ، ص300) .
(202) ولكن بشار هذا نفسه نقل ولاءه إلى النفس الزكية بعدئذ وهجا المنصور فقال :

أبا جعفر ما طول عيش بدائم   ولا سالم عما قليل بسالم
على الملك الجبار يقتحم الردى   ويصرعه في المأزق المتلاحم

ولما خاف من بطش المنصور بعد فشل ثورة النفس الزكية غير اسم "أبا جعفر" في القصيدة إلى "أبا مسلم" وغير اسم "سلامة" أم المنصور إلى "وشيكة" أم أبي مسلم .
(203) Op. Cit ج21 ، ص125 .
(204) أحمد فريد رفاعي ، عصر المأمون ، ص294 .
(205) العاملي ، أعيان الشيعة ، ج12 ، ص178 .- أما أبو نؤاس فالظاهر أن الفكرة لم تكن تعجبه فقد قال :

وعلامات ستأتي قبله   حمة أولها سكر النهر
ويليهم رجل من هاشم   اقتص الناس جميعاً للحمر

وقال :

فاتبعوه حيثما صار بكم   أيها الناس وإن طال السفر

(البيان والتبيين ، ج2 ، ص228) .
(206) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج2 ، ص125 .
(207) المقريزي ، خطط ، ج2 ، ص15 .
(208) اليعقوبي ، مشاكلة الناس ، ص55-56 .- أما القلقشندي فيقول عنه "إنه كان عادلاً في خلافته حتى يقال أنه كان في بني العباس كعمر بن عبد العزيز في بني أمية" . . مآثر الأنافة ، ص185 .
(209) المسعودي ، التنبيه والإشراف ، ص242 .
(210) الثعالبي ، لطائف المعارف ، ص72 .
(211) الأصفهاني ، الأغاني ، ج7 ، ص13 ، 16 ، 23 .

(212) السيوطي ، أخبار الخلفاء ، ج2 ، ص101 .- فان فلوتن السيادة العربية ، ص223 فما بعد .- أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج2 ، ص125 ، فما بعد .

(213) الأصفهاني في الأغاني ، ج7 ، ص14 .

(214) لقد أطلق بعض الشعراء لقب (القائم) على الخليفة المنصور وغيره من العباسيين ، إلا أن هذا اللقب لم يكن شائعاً بين الخلفاء العباسيين الذين لم يعرفوا به ، وقد شاع هذا اللقب بين الشيعة العلوية حيث وعد الإمام جعفر الصادق أتباعه بالإمامة والخلافة العلوية على يد الإمام السابع (القائم) . وكان لقب القائم من الألقاب الشائعة لدى الإسماعيلية . انظر : Ivanow, Isma'ili Tradition, London, 1942

(215) الأغاني ، ج12 ، ص17 .

(216) ديوان بشار ، ج1 ، ص330 .

(217) الأغاني ، ج17 ، ص31 .

(218) الأغاني ، ج17 ، ص34 .

(219) الأغاني ، ج17 ، ص44 .

(220) الثعالبي ، لطائف المعارف ، ص72 .

(221) ديوان بشار ، ص113 .

(222) عدا الإمام علي بن أبي طالب خاصة والخلفاء الراشدين عامة (رضي الله عنهم) حيث جرى العرف على اطلاقه عليهم (ديوان دعبل ، ص102) .

(223) الألقاب الإسلامية ، ص168 .

(224) المسعودي مروج الذهب ، ج3 ، ص239 .

(225) الطبري ، ج3 ، ص64 .

(226) الأغاني ، ج7 ، ص14 .

(227) الجهشياري ، الوزراء والكتاب ، ص173 .

(228) ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ، ص516 .

(229) الأغاني ، ج5 ، ص24-25 .

(230) ديوان دعبل ص129-130 .- ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ، ص540 ، الأغاني ، ج18 ، ص40 ، 46 .

(231) الأغاني ، ج15 ، ص108 .- الشعر والشعراء ، ص535 .

(232) الأغاني ، ج17 ، ص45 .

(233) الشعر والشعراء ، ص548 .

(234) الطبري ، ج3 ، 653 طبعة ليدن .

(235) لطائف المعارف ، ص72 .

(236) المؤلف مجهول ، مخطوطة أخبار العباس وولده (مكتبة الأوقاف ببغداد) ، ص117 أ .

(237) Op. Cit ، ص117 أ - 117 ب- يقول الشاعر عن يوم صفين :

لمن راية سوداء يخفق ظلها   إذا قيل قدم يا يزيد تقدما

(238) أخبار العباس وولده، ص118 أ. - يقول أحد الشيعة العباسية عن الراية السوداء "فاستوحشنا منها".

(239) Op. Cit ، ص117-118 ب .- انظر كذلك القلقشندي مآثر الأنافة . . . ، ج3 ، ص235 .

(240) Op. Cit ، ص117 ب .

(241) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ليدن ، القسم الثالث ، ص1930 .

(242) أخبار العباس . . . ، ص118 أ .

(243) اليعقوبي ، تاريخ ، ج2 ، ص393 .

(244) عن نبوءة الرجل ذي الأعلام السود الذي يخرج من المشرق ويزيل الأمويين . انظر (مخطوطة الفتن ، المتحف البريطاني) الخزاعي- الكامل- للمبرد ص585 .- الطبري ، ليدن ، القسم الثاني ص1929 فما بعد- عن خراسان : "خراسان كنانة الله إذا غضب على قوم رماهم بهم" "ما خرجت من خراسان راية في جاهلية وإسلام فردت حتى تبلغ منتهاها" . انظر : E. Herzfeld, Khorasan

قال الكميت مخاطباً الحارث المرجئ : (الطبري ، القسم الثاني ، ص5174) :

ألا فارفعوا الرايات سوداً على أهل الظلالة والتعدي

(245) الطبري ، القسم الثاني ، ص1570 ، 1624 ، 1981 ، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج5 ، ص285 .

(246) ابن خلدون ، المقدمة ، انظر كذلك حاشية رقم (4)

De Sacy, chrestomathie arabe 2e ed, vol. 1, p. 48 ff.

فان فلوتن ، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات ، الترجمة العربية ، ص124 .

(247) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص112 ، اليعقوبي ، التاريخ ، ج2 ، ص151 .- الدينوري الأخبار الطوال ، ص186 .- أبو يوسف ، الخراج ، ص119 .

(248) الأصفهاني ، الأغاني ، ج8 ، ص75 ، 20 .- انظر كذلك ولهاوزن ، الدولة العربية ، النسخة الإنكليزية ، ص533ز

(249) التلمحري ، تاريخ ، ص44-45 .

(250) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج13 ، ص142 .- ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج2 ، ص130 .

(251) التلمحري ، Op. Cit ، ص46 .

(252) الطبري ، القسم الثالث ، ص1395 ، وما بعدها .

(253) أنظر : De Sacy, chrestomathie arabe 2e ed, vol. 1, p. 49 ff

(254) ابن الداية ، المكافات ، ص70 .- ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج10 ، ص51 ، وفي رواية للطبري القسم الثالث ، 1925 ، أن الخوارج استعملوا السواد .

(255) الطبري ، القسم الثالث ، ص1316

(256) انظر : De Sacy, chrestomathie arabe 2e ed, vol. 1, p. 49 ff

(257) فان فلوتن ، Op, Cit ، ص124 .-

C, Cahen, Points de Vue.. R. H. 1963 p. 332.

(258) الأصفهاني ، الأغاني ، ج6 ، ص141 .- وفي رواية للجهشياري ، ص56 ، أن البياض كان شعار العلويين دون أن يدلل على ذلك .

(259) الطبري ، تاريخ ، القسم الثاني ، ص1898 .

(260) Hamaker, Reflexions Critiques pour Servir de response..., 1829, p. q. De Sacy, op. cit. II, p. 26 3, I, P. 49 f.

(261) ابن خلدون ، المقدمة ، وكان شريف مكة في أواخر عهد الخلافة العباسية يلبس البياض (لباسهم البياض والعمائم البيض) .

(262) الطبري ، القسم الثالث ، ص54 .

(263) Op, Cit ، ص55 .

(264) Op, Cit ، ص56 .

(265) التلحمري ، Op, Cit ، ص46 .

(266) الطبري ، القسم الثاني ، ص1898 .

(267) البلاذري ، أنساب الأشراف (مخطوطة) ، ص542 .- الطبري ، القسم الثالث ، ص136 .- اليعقوبي ، تاريخ ، القسم الثاني ، ص445 .

(268) Op, Cit ، ص398 .

(269) كتاب العيون والحدائق ، ص252 .

(270) الطبري ، القسم الثالث ، ص1917 وما يليها .

(271) المسعودي ، مروج الذهب ، ص33 .

(272) Op, Cit ، ص194 .- وحين سيطر أبو السرايا على الحجاز أزال كسوة العباسيين عن الكعبة ووضع بدلها علمين من الحرير الأول أبيض والثاني أسود .

(273) عن المبيضة انظر : Sedighi, Les Mouvement... pp. 162 ff. سميرة الليثي الزندقة والشعوبية ، القاهرة ، 1968 ، ص124 وما يليها .

(274) المقريزي ، الخطط ، ج2 ، ص44 .- ابن تغري بردى ، النجوم الزاهرة- انظر : De Sacy, op. cit. I p. 52.

(275) الطبري ، القسم الثالث ، ص1395 وما يليها .

(276) أرنولد (مادة خليفة) في دائرة المعارف الإسلامية ، (بالإنكليزية) ، (1) E.I. .

(277) عبد العزيز الدوري ، الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي ، مجلة المستقبل العربي ، 1979م ، ص62-65 .

(277 أ) أحمد محمود صبحي (الإمامة) ضمن موسوعة الحضارة الإسلامية ، مؤسسة آل البيت ، عمّان ، الأردن .

(278) لطيفة البكاي ، حركة الخوارج نشأتها وتطورها إلى نهاية العصر الأموي ، بيروت ، 2001م ، ص246 .

(279) راجع الكليني ، الكافي ، 148 .- الشيخ المفيد ، الإرشاد ، 202 .- الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، 16 .

(280) فريد الدين العطار ، تاريخ الأولياء ، 24 .

(281) الشيخ المفيد ، الإرشاد ، 148 فما بعد .- العاملي ، أعيان الشيعة ، ج4 ، 543- 545 .

(282) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، 123 .- مؤمن الشاذلي ، نور الإبصار ، القاهرة ، 175 .

(283) (مادة الإمامة) ، موسوعة الحضارة الإسلامية ، نشر مؤسسة آل البيت ، عمّان ، الأردن .

(284) نايف معروف ، الخوارج في العصر الأموي ، 186 .

(285) لطيفة البكاي ، حركة الخوارج ، 240 فما بعد .

(286) فاروق عمر فوزي ، دراسات في تاريخ عمان ، منشورات جامعة آل البيت ، 2000 ، ص127 .

(287) فاروق عمر فوزي ، نشأة الحركات الدينية- السياسية في الإسلام ، ط ، عمّان ، الأردن ، الفصل الثاني ، ص47 فما بعد .

(288) فاروق عمر فوزي ، دراسات في تاريخ عمان ، ط ، 2000 ، (المبحث الرابع) ، 139 فما بعد .

(289) المرجع نفسه ، 121- 138 .

(290) المرجع نفسه . - لطيفة البكاي ، المرجع السابق ، 226 .

(291) أحمد محمود صبحي ، الإمامة ، موسوعة الحضارة الإسلامية ، 429 .

(292) ابن النديم ، الفهرست ، 223 .

(293) أحمد صبحي ، المرجع السابق ، 430 .

(294) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، 19 فما بعد .

(295) ابن خلدون ، المقدمة ، 134 ، 153 .

(296) المصدر نفسه ، 154 .

(297) المصدر نفسه ، 175 .- ابن حزم ، الفصل ، 169 وما بعد .-

(298) الماوردي ، المصدر السابق ، 8 ، 20 .

(299) عبد الجواد ياسين ، السلطة في الإسلام . . ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 2003م .

(300) أحمد إبراهيم أبو شوك ، نقد وآراء في كتاب السلطة في الإسلام ، مجلة التجديد ، السنة السادسة ، ع11 ، 1998م .

(301) عبد الجواد ياسين ، المرجع السابق ، ص102 .

(302) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، 324 فما بعد .

(303) فاروق عمر فوزي ، الخلافة العباسية ، الجزء الأول ، ص234 فما بعد .

(304) أحمد صبحي ، المرجع السابق ، 443 .

(305) المرجع نفسه 444 .

(306) أرنولد (1) .E.I (مادة خليفة) .- عبد العزيز الدوري ، الديمقراطية في فلسفة الحكم ، 62 فما بعد .- هاملتون جب ، تطور الحكومة . . ، 48 فما بعد .- عبد الجواد ياسين ، السلطة في الإسلام ، 223 فما بعد .

(307) فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، العين ، 1983م ، 35 فما بعد .

(308) راجع : عبد الله بن المقفع ، آثار ابن المقفع ، بيروت ، منشورات دار مكتبة الحياة ، 1986م .

(309) انظر تفاصيل نظرية الخلافة وموقف كتاب السياسة الشرعية والفلاسفة منها في بحث عبد العزيز الدوري الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي ، مجلة المستقبل العربي ، عدد 9 ، 1979م) ، ص65-76 .

مختارات من مصادر ومراجع الفصل الأول

(نظام الخلافة)

المصادر:

(1) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، دار المعارف ، مصر ، 1967م ، وكذلك الطبعة الأوروبية ، ليدن .
(2) ابن هشام ، السيرة النبوية ، مصر ، 1955م .
(3) ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة ، 1930م .
(4) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، القاهرة ، 1930م .
(4)الماوردي . نصيحة الملوك ، بغداد ، 1986م .
(5) الماوردي . تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك ، بيروت ، 1987م .
(6) القاضي عبد الجبار ، المغني . . . ، القاهرة ، 1960م .
(7) الناشئ الأكبر ، مسائل الإمامة ، بيروت ، 1971م .
(8) العاملي ، الفصول المهمة في أصول الأئمة ، النجف ، 1369هـ .
(9) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، القاهرة ، 1969م .
(10) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، القاهرة ، د .ت .
(11) ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ، 1317هـ-1320هـ .
(12) نظام الملك ، سياسة نامة (سير الملوك) ، لندن ، 1960م (ترجمة إنكليزية عن الفارسية) .
(13) القلقشندي ، صبح الأعشى في نهاية الإنشا ، القاهرة ، 1914م .
(13) الأزدي ، محمد بن عبد الله البصري ، نتوح الشام ، إربد ، الأردن ، 2005م .
(14) النويري ، نهاية الأرب في فنون الأدب ، القاهرة ، 1975م .
(15) ابن يوسف القاضي ، الخراج ، القاهرة ، 1352هـ .
(16) ابن جماعة ، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ، Islamica TV ، 1978م .
(17) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، القاهرة ، 1951م .
(18) ابن تيمية . سؤال في يزيد بن معاوية . دمشق ، 1963م (كتيب نشر في مجلة المجمع العربي ، ج3 ، ج4 ، م38) .
(19) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة ، 1969م .
(20) الفارابي . كتاب السياسة المدنية ، بيروت ، 1964م .
(21) ابن الطقطقي ، الفخري في الآداب الإسلامية والدول السلطانية ، بيروت ، 1966م .
(22) يزيد بن معاوية ، ديوان ، بيروت ، 1982م .
(23) أبو بكر الطرطوشي ، سراج الملوك ، القاهرة ، 1935م .
(24) ابن أبي الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، بغداد ، 1980م .
(25) ابن الأزرق أبو عبد الله ، بدائع السلك في طبائع الملك ، بغداد ، 1977م .
(26) ابن المقفع ، عبد الله ، المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع ، بيروت ، 1978م .

(27) المقريزي ، تقي الدين ، النزاع والتخاصم فيما بين أمية وبني هاشم ، ليدن ، 1888م .
(28) الناشر الأكبر ، عبد الله مسائل الإمامة ، بيروت ، 1971م .
(29) ابن البطريق ، كتاب السياسة في تدبير الرئاسة ، القاهرة ، 1954م .
(30) الغزالي ، الإحاطة ، المنقذ من الضلال ، دمشق ، 1960م .
(31) الغزالي . كتاب نصيحة الملوك ، لندن ، 1964م .
مختارات من المراجع الحديثة العربية والأجنبية :
(1) عبد العزيز الدوري ، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ، بيروت ، 1960م .
(2) عبد العزيز الدوري ، النظم الإسلامية ، بغداد ، 1950م .
(3) عماد الدين خليل ، في التاريخ الإسلامي ، دمشق ، 1981م .
(4) حسن إبراهيم حسن ، النظم الإسلامية ، القاهرة ، د .ت .
(5) ظافر القاسمي ، نظام الحكم بين التاريخ والشريعة .
(6) أنور الرفاعي ، النظم الإسلامية ، دمشق ، 1973م .
(7) عرفان عبد الحميد ، دراسات في الفرق والعقائد ، بغداد ، 1967م .
(8) صبحي الصالح ، النظم الإسلامية ، بيروت ، 1965م .
(9) فاروق عمر فوزي ، النظم الإسلامية ، العين ، 1983م .
(10) فاروق عمر فوزي ، بحوث في التاريخ العباسي ، بيروت ، 1978م .
(11) فاروق عمر فوزي ، الخلافة العباسية ، جزءان ، عمّان ، 2003م ، (طبعة ثانية) .
(12) فاروق عمر فوزي ، نشأة الحركات الدينية- السياسية في الإسلام ، عمّان ، 1999م .
(13) محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، بيروت ، 1991م .
(14) مونتكمري وات ، الفكر السياسي الإسلامي ، (مترجم) .
(15) محمد كرد علي ، الإسلام والحضارة العربية ، القاهرة ، 1968م .
(16) ولهاوزن ، أضراب المعارضة السياسية ، الكويت ، 1976م (مترجم) .
(17) هاملتون جب ، دراسات في حضارة الإسلام (مترجم) ، 1974م .
(18) جواتين ، دراسات في التاريخ والنظم الإسلامية ، (مترجم) ، الكويت ، 1980م .
(19) جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الإسلام ، (مترجم) ، القاهرة ، 1945م .
(20) دونالدسن ، عقيدة الشيعة ، (مترجم) ، صيدا ، لبنان ، 1374هـ .
(21) محمد ضياء الريِّس ، النظريات السياسية في الإسلام ، القاهرة ، 1960م .
يوجه سري ، خير الدين ، تطور الفكر السياسي عند أهل السنة ، عمّان ، 1992م .
(22) أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، مصر ، 1968م .
(23) أحمد محمود صبحي ، الزيدية ، د .م . ، 1984م .
(24) إقبال ، عباس ، الوزارة في عهد السلاجقة ، مترجم ، الكويت ، 1984م .
(25) محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، أصل الشيعة وأصولها ، صيدا ، 1330هـ .
(26) محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، د .م ، د .ت .
(27) إبراهيم محمد الزين ، السلطة في الفكر الإسلامي ، الخرطوم ، 1983م .

(28) عبد الحميد أبو سليمان ، أزمة العقل المسلم ، فيرجينيا ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1991م .
(29) كلاوستر ، كارلا ، دراسة في الإدارة المدنية في العصر العباسي . . الوزارة نموذجاً 1055-1194م (مترجم) ، بغداد ، 2001م .
(30) صالح أحمد العلي ، محاضرات في تاريخ العرب ، بغداد ، 1981م .
(31) هاشم الملاح ، الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة ، و الموصل ، 1991م .
(32) أرنولد ، ت ، الخلافة ، دار اليقظة العربية ، 1946م ، (مترجم) .
(33) رضوان السيد ، جدليات العقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، مجلة الفكر العربي ، بيروت ، عدد15 .
(34) رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة ، بيروت ، 1984م .
(35) رضوان السيد . من مفاهيم الهوية والأمة والدولة في الفكر العربي الإسلامي ، مجلة تاريخ العرب والعالم ، 141 ، 1993م .
(36) محمد عبد الحي شعبان ، صدر الإسلام والدولة الأموية ، بيروت ، 1983م ، (مترجم) .
(37) عبد الجواد ياسين ، السلطة في الإسلام . . . ، الدار البيضاء ، ط1 ، 1998م .
(38) فهمي جدعان ، أسس التقدم
(39) آدم متز ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (مترجم) ، القاهرة ، 1957م .
(40) لطيفة البكاي ، حركة الخوارج نشأتها وتطورها ، بيروت ، 2001م .
(41) فتحية النبراوي ، تطور الفكر السياسي في الإسلام ، مصر ، 1982م .
(42) برنارد لويس ، لغة السياسة في الإسلام ، (مترجم) ، ط1 ، بيروت ، 1993م .
(43) جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، بيروت ، 1968م .
(44) لامتبون ، آن ، الفكر السياسي عند المسلمين ، ضمن تراث الإسلام ، بيروت ، 1984م .
(45) حميد الله ، محمد . مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، بيروت ، 1985م .
(46) علي الوردي . وعاظ السلاطين ، (عدة طبعات) ، بغداد .
(47) محمد عارة . نظرية الخلافة الإسلامية (عدة طبقات) ، القاهرة .
(48) ايفم ، رائف محمد . الفكر السياسي عند الإمام الجويني ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، الجامعة الأردنية ، 1997م .
(49) سعيد بن سعيد . دولة الخلافة (دراسة للفكر السياسي عند الماوردي) ، د .ت ، د .م .
(50) شرف ، محمد جلال . الفكر السياسي في الإسلام ، (شخصيات ومذاهب) ، د .ت ، 1994م .
(51) الجنابي ، ميثم . التراجيديا السياسية للطوبائية الثورية ، دمشق ، 1989م .
(52) أيتبش ، يوسف ، نصوص الفكر السياسي الإسلامي ، الإمامة عند أهل السنة ، بيروت ، 1966م .
(53) الجابري ، محمد عابد . بنية العقل العربي ، بيروت ، 1987م .
(54) الجابري . تكوين العقل العربي ، بيروت ، 1988م .
(55) الجابري . فكر ابن خلدون ، العصبية والدولة ، بيروت ، 1982م .

(56) الجابري . العقل السياسي العربي ، بيروت ، 1987م .
(57) طلفاح ، مضر ، دار الخلافة ودار المملكة ، إربد ، الأردن ، 2008م .
Rosenthal, E., political Thought in Medieval Islam, Combridge, 1958.
Watt, M., Islamic Political thought, Edinburgh, 1968.
Lambton, A., State and government in Medieval Islam, Orther 1981.
Crone, p., Slaves on Horses. The Evolution of Islamic Polity, Cambridge University - Press, 1980.
Sharoon, M., Black Banners from the East, Jerusalem and Leiden, 1983. -
Rosenthal, E., Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958.-
Rabi, M., The Political theory of Ibn Khaldan, Leiden, 1967-

مختارات من البحوث الحديثة باللغات العربية والأجنبية :
(1) عبد العزيز الدوري ، الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي ، مجلة المستقبل العربي ، عدد 9 ، بيروت ، 1979م .
(2) أحمد إبراهيم أبو شوك ، نقد لكتاب السلطة في الإسلام لعبد الجواد ياسين ، مجلة التجديد ، السنة السادسة ، ع11 ، 2003م .
(3) إبراهيم ، حسن ، وآخر . تطور فكرة المهدية في الصناعة الحديثية ، دورية إسلامية المعرفة ، العدد الرابع ، 1996م .
(4) أحمد محمود صبحي ، الإمامة ضمن موسوعة الحضارة الإسلامية ، مؤسسة آل البيت ، عمّان ، الأردن .
(5) السيد ، رضوان ، محمد النفس الزكية ودعوته وكتابه ، ضمن كتاب الجماعة والمجتمع والدولة ، بيروت ، 1977م .
(6) هاملتون جب ، تطور الحكومة في صدر الإسلام وعهد الأمويين ، ضمن (دراسات في حضارة الإسلام) ، بيروت ، 1964م .
(7) النظرية السياسية للماوردي (ضمن دراسات في حضارة الإسلام) .
(8) رضوان السيد ، الخلافة والملك : دراسة في الرؤية الأموية للسلطة ، بحث ضمن المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام ، الجامعة الأردنية ، عمّان ، الأردن .
(9) خالد العسلي ، ولاية العهد في عهد معاوية بن أبي سفيان ، (بحث غير منشور) .
(10) فاروق عمر فوزي ، معالم أدب الاختلاف عند المسلمين ، مجلة الزهراء ، مجلد 2 ، ع10 ، 1995م ، منشورات جامعة آل البيت ، المفرق ، الأردن .
(11) برنارد لويس ، السياسة والحرب ، (الفصل الرابع) ، مترجم .
(12) عقلة ، عصام ، المرأة والسلطة في الإسلام ، دراسات الجامعة الأردنية ، عمّان ، 2007م .
-Hamidullah, The city state of Mecca, I. C., Vol 11, 1968.
-Watt, M. Kharijite thought in the Umayyad Period, Arabica, 1962.
-Watt, M. Shi'ism under the Umayyads, T.R.A.S., 1956.

-Elad, Amikam, Aspects of the Transition from the Umayyad to the Abbasid Caliphate, JSAI, 19, 1995.
-Elad, Amikam, The Ethnic Composition of the Abbasid Revolution, JSAI, 24, 2000.
-Morony, M. Bayn al –Fitnatayn: problems in the periodization of early Islamic history, JNES, 40, 1981.
-Goitein, S., Aplea for the periodization of Islamic History, J.A.O.S., 88, 1968.
-Khaddwi, M., law and state in Islam, ual. Tv, in law in Islam.

الفصل الثاني

نظام الوزارة

﴿واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي اشدد به أزري وأشركه في أمري﴾

قرآن كريم، سورة طه

قال زيد بن ثابت:

"نحن أنصاره الله ووزراء رسوله"

الطبري، تاريخ، ق، ص116

نظام الوزارة

مقدمة:

إن الباحث في تاريخ الوزارة في الدولة العربية الإسلامية يواجه بعض الصعوبات، منها ما يتعلق بأصل اصطلاح "وزير"، ومنها ما يتصل ببداية ظهور "منصب" الوزير وتطوره، ومنها ما يلاحظ من عدم تحديد "صلاحيات" الوزير مما ينتج عنه التصادم بين سلطة الخليفة الواسعة وسلطته.

ومن الأسئلة التي تبحث عن جواب.. أصبحت "الوزارة" إحدى المؤسسات الرسمية في الدولة الإسلامية؟ وما هي نظمها؟ أليس من الدقة أن يتحدث مؤرخ الوزارة عن شخصيات وزارية تمتعت بصلاحيات معينة تتفاوت حسب قابلية الوزير وحذقه السياسي وعلاقته بالخليفة؟؟ وبمعنى آخر هل هناك "منصب" إداري واضح المعالم يطلق عليه (مؤسسة الوزارة) أم أن الخليفة اختار شخصاً من صحابته المقربين أو مواليه المخلصين ليحمل عنه أو يشاركه أعباء الحكم ومسؤولياته، أو ليعينه في المشورة والتدبير.

إن الجواب عن هذه الأسئلة هو الذي يعيننا على تحديد نشوء منصب الوزارة في التاريخ الإسلامي.

لقد أثرت عوامل عديدة في نشأة الوزارة، وربما كان لإدعاء العباسيين بأنهم أصحاب الحق الشرعي في حكم الجماعة الإسلامية أثر في اختيارهم هذا المصطلح القرآني ليدل على مشاور الخليفة. وهناك عوامل إدارية وسياسية، حيث لم يكن الخليفة في البداية ميالاً إلى اتخاذ الوزير بصورة دائمية لذلك نراه يتخذ كاتباً مرة ووزيراً مرة أخرى، فليس هناك إذن "منصب" إذا شغر لابد أن يُملأ، وإذا اعتبرنا "الوزير" تطور "للكاتب" فلابد من أن نتساءل لماذا وكيف استطاع الكاتب من بين كل أعوان الخليفة ومواليه وصحابته أن يبرز ويبسط نفوذه.

ونلاحظ كذلك قوة وضعف نفوذ الوزير حسب علاقته بالخليفة، ومعنى ذلك ليس للوزير صلاحيات محددة ومرسومة، فهل كان ذلك الضعف أو ترك القوة نتيجة ضعف في نظام مؤسسة الوزارة أم في شخصية الوزير نفسه ؟

وهناك اعتبارات أخرى أثرت في "الوزارة" منها ما يتعلق بالمنافسة بين الكتل المختلفة في الإدارة والبلاط فهناك تنافس بين صحابة الخليفة ومواليه، وهناك نفوذ القادة العسكريين (أصحاب السيف) ونزاعهم مع كتاب الدواوين (أصحاب القلم)، وهناك التيار الذي تمثله فئة من "الكتّاب" وليس كل الكتّاب الذين ظلوا متعلقين بإرثهم الفكري السياسي وحاولوا إدخال قيم ونماذج الإرث الإداري الساساني في الإدارة الإسلامية.

لقد تدهور منصب الوزارة، مثلما تدهور منصب الخلافة، في العصر العباسي الثاني حين سيطر زمرة من القادة العسكريين الترك على مقدرات السلطة ولم يبق للخليفة ووزيره شيء يذكر، وألغي منصب وزير الخليفة في الفترة البويهية وغدا للخليفة كاتب وللأمير البويهي وزير!!

ثم عاد وزير الخليفة في الفترة السلجوقية، فكان هناك وزيران وزير (الخليفة) العباسي ووزير (السلطان) السلجوقي، على أن دخول الوزارة العباسية هذا المنعطف لا يعني عدم ظهور شخصيات وزارية كفوءة ومرموقة فقد ظهر وزراء قديرون سنأتي على ذكرهم في هذا الفصل.

- مصطلح الوزير واشتقاقاته:

يُعد مصطلح (وزير) اصطلاحاً عربياً وقد تعددت أوجه اشتقاقاته فهو عند فئة من اللغويين مأخوذ من الوَزر (بفتح الواو) ويعني الملجأ الذي يلجأ إليه الخليفة أو السلطان في الرأي والمشورة أو مشتق من الأزر وهو الظهر لأن الخليفة يستند إلى وزيره ويقوى به، أو أنه مقتبس من الوِزر (بكسر الواو) وهو الثقل لأنّ الوزير يتحمل أعباء المسؤولية. (1)

من ذلك يتضح أن الاصطلاح عربي في أصله (2) على الرغم من أن بعض الباحثين (3) أعاده إلى أصل فارسي قديم، ولعل هذا التفسير مرّده إلى تأثر هؤلاء الباحثين بالروايات التي أشاعتها فئة من الكتّاب التي ظلت متعلقة بتراثها الفارسي وحاولت جاهدة إرجاع نظم الدولة ومؤسساتها إلى أصول ساسانية، ويبدو لنا أنَّ جوتين (4) أكثر موضوعية في رأيه الذي يقول بأنّ اصطلاح الوزارة وكذلك المنصب ذو جذور عربية، ولو أنه استفاد من نظام الوزارة الساساني فيما يتعلق بصلاحيات الوزير.(5)

- جذور المنصب قبل العصر العباسي:

على الرغم من أن الوزير يعقوب بن داود وزير الخليفة العباسي المهدي كان أول من حصل على لقب وزير بصورة رسمية سنة 163هـ/779م، ولكن شخصيات عديدة اضطلعت بمسؤوليات الوزير وصلاحياته قبل هذا التاريخ وقبل العصر العباسي، حيث عُرف هذا الاصطلاح قبل الإسلام وفي صدره ليدل على أهل الخبرة والتجربة الذين يعينون الخليفة أو الوالي بالمشورة أُناء الأزمات (6). بل إن ابن خلدون يرى بأنّ الوزارة كانت موجودة بالفعل في عصر الأمويين يقول: (7)

"فكانت الوزارة أرفع رتبهم، هذا في سائر دولة بني أمية فكان النظر للوزير عاماً في أحوال التدبير والمفاوضات وسائر أمور الجبايات والمطالبات وما يتبعها من النظر في ديوان الجند وفرض العطاء لأهله وغير ذلك...".

على أننا نخالف ابن خلدون في رأيه هذا ونرى بأنّ الوزارة كمنصب رسمي أو مرتبة سياسية إدارية لم تكن بعد مقررة القواعد مثبتة الأصول بصورة رسمية، حيث يبدو اصطلاح الوزير خلال العصر الأموي من المرونة والشمول بحيث يطلق على مشاوري الخليفة وعلى أعوان الولاة والأمراء في الأقاليم، بل إنّ المختار بن أبي عبيد الثقفي على الرغم من أنه "وزير محمد بن الحنفية وظهيره" (8). ولهذا فنحن نتفق مع ابن طباطبا في قوله: "إن الوزارة لم تتمهد قواعدها وتقرر قوانينها إلا في دولة بني العباس". (9)

إن المفهوم الأموي للوزير بقي سارياً ردحاً من الزمن خلال العصر العباسي الأول، فلم يكن أبو سلمة الخلال في البداية وزيراً لدولة بل كان وزيراً لدعوة، وحين تأسست الدولة العباسية لم يعط لقد وزير بصورة رسمية وكانت صلاحياته محدودة وتتضارب مع صلاحيات الخليفة ومستشارين آخرين. وترد روايات (10) عديدة تدل على استمرار اصطلاح وزير بمعنى المستشار والمساعد في بدايات العصر العباسي.

- الوزارة في العصر العباسي الأول 132هـ-247هـ:

فمنصب الوزير لم يكن موجوداً حين انتقلت الخلافة إلى العباسيين، ولهذا يقول (11) المسعودي إن بني العباس "استخارت تسمية الكاتب وزيراً" ويؤيده ابن طباطبا قائلاً: "لما ملك بنو العباس يُسمي الوزير وزيراً فكان قبل ذلك يسمى كاتباً أو مشيراً". (12)

- وزارة أبي سلمة الخلال:

ومن الناحية التاريخية تشير رواياتنا بأنّ جيش العباسيين حين دخل الكوفة في 11 محرم الحرام 132هـ/سنة 749م سلّم على الداعية أبي سلمة الخلال وسماه (وزير آل محمد) وبهذا ظهر المنصب قبل إعلان اسم الخليفة العباسي. (13)

أما صلاحيات الوزير فقد بدأت تنمو وتتطور مع اتجاه الدولة نحو المركزية حيث تطلّب الأمر وجود شخص يعاون الخليفة ويشاركه مسؤولياته وتقول عنه رواية: (14) "إن أول وزير لأول خليفة عباسي أبو سلمة الخلال، وكان من مياسير أهل الكوفة وكان ينفق ماله على رجال الدعوة".

ويبدو أن صلاحيات الوزير في البداية لم تكن واضحة ولم تكن تبعد كثيراً عن مسؤوليات الكاتب في العصر الأموي، كما لم تكن الدواوين كلها بيده. ثم تشير روايات أخرى إلى تأسيس أبي سلمة لدواوين جديدة في الكوفة والى تعيينه الولاة والعمال على الأقاليم وإرساله الجيوش وقيادته لبعض العمليات

العسكرية. ولكن كان أهم ديوانين (الجند والخراج) خارج سلطته حيث أنيطت مسؤولياتهما إلى خالد بن برمك. (15)

كان الخلال قبل استقراره من "فئة الكتّاب" وقد توافرت في شخصيته العديد من صفات الوزير النظرية - التي وضعها فيما بعد كتّاب السياسة الشرعية - فقد كان فقيهاً عالماً بأخبار العرب وأشعارها وبالسير والتفسير، وقد انتهت سلطته بعد أقل من أربعة أشهر حيث قُتل بسبب محاولته نقل الخلافة إلى العلويين، والمتمعن في سيرة الخلال السياسية يلاحظ اتساع نفوذه الذي بات يهدد نفوذ الخليفة العباسي وينافس نفوذ أبي مسلم الخراساني وهذا ربما يفسر دور أبي مسلم في عملية اغتياله من أجل التخلص من نفوذه، حيث لا يجتمع رأسان في دولة واحدة.

إنّ نهاية الخلال المأساوية تعد مظهراً من مظاهر عدم الاستقرار في وضع الوزارة من جهة والتصادم بين الوزير والخليفة أو رجالات الدولة الآخرين من جهة أخرى. وعلى ذلك فيمكننا القول بأن الوزارة كمؤسسة رسمية كانت لا تزال غير واضحة، كما وأن صلاحيات الوزير لم تكن متبلورة مما جعل التصادم محتوماً بينه وبين الخليفة الذي كان ينظر إلى الوزير بوصفه معيناً أو مشيراً ليس إلا. وقد انتهى الصراع بتأكيد سلطة الخليفة، ولهذا تجنب الوزراء الذين خلفوا الخلال أو يسموا أنفسهم بالوزير. وقد انعكس هذا الارتباك في وضع الوزير على رواياتنا التي أعطت لقب الوزير إلى أكثر من شخصية من الشخصيات المقربة للخليفة مثل أبي الجهم بن عطية الباهلي وخالد بن برمك، وكأن الأمر عاد كما كان في العصر الأموي. بل إن أحد الشعراء قال يتطير من لقب الوزير. (16)

إن الوزير وزير آل محمد　　　أودى فمن يشناك كان وزيراً

ثم جاء أبو جعفر المنصور إلى الخلافة فكان قوياً حازماً ينظر بنفسه في كل صغيرة وكبيرة فلم يكن له وزير دائم وإنما اتخذ كاتباً مرة ووزيراً مرة أخرى، وفي كلا الحالتين لا يتعدى عمله التنفيذ والمشورة، يقول ابن الطقطقي في الفخري:

"لم تكن للوزارة في أيام المنصور طائلة لاستبداده واستفنائه برأيه وكفاءته وإنما كانت هيبته تصغر لها هيبة الوزراء وكانوا لا يزالون منه على وجل وخوف". (17)

- وزارة أبي أيوب المورياني:

لم يكن للمنصور كما أشرنا وزير في السنوات الأولى من حكمه، وتشير رواياتنا التاريخية إلى تقاسم عدد من الشّخصيات مثل: خالد البرمكي وأبي الجهم الباهلي وعبد الملك بن حميد الباهلي وأبي أيوب سليمان بن مخلد المورياني الخوزي للإدارة المركزية، ثم وقع اختيار المنصور على أبي أيوب المورياني "لوزارته ودواوينه" وحمّله مسؤولية الأعمال كافة.

كان المورياني من فئة "الكتّاب" كذلك ويبدو أن علاقته بالمنصور تعود إلى ما قبل الخلافة العباسية حيث نجح في اقتناع الوالي الأموي على الأهواز بإطلاق سراح أبي جعفر بعد أن سجن هناك بسبب نشاطات سياسية، تقول رواية: "كانت له بأبي جعفر حرمة رعاها له فخف على قلبه، فلم يزل أمر أبي أيوب يعلو ومحله من رأي أبي جعفر يزيد حتى قلّده وزارته وفوض إليه أمره كله". (18)

ومع أن معظم المصادر تتردد في تلقيبه بالوزير، ولكنها تتفق في تمتعه بصلاحيات واسعة (19) وفي سعة نفوذه حيث تقلّد الدواوين مع الوزارة. ولا شك فإن المورياني كان أكبر من كاتب فقد كان طيلة المدة التي تقلّد فيها للمسؤولية المعين الأول للخليفة، ويبدو أن سبب سقوطه يعود إلى مخالفته لتعليمات الخليفة وتبذيره مبلغ ثلاثمائة ألف درهم، وقد صودرت أمواله وأموال أعوانه ومات سنة 154هـ/770م في السجن، وقد أرّخ أحد الشعراء هذه الحادثة بقوله:

أسوأ العالمين حالاً لديهم   من تسمى بكاتب أو وزير

- وزارة الربيع بن يونس:

ومع أن مصادرنا تحاول أن تبرز الربيع بن يونس على أنه الشخصية التي تمتعت بالمقام الأول عند المنصور بعد سقوط المورياني، وبقي كذلك حتى وفاة الخليفة، ولكن الباحث يلاحظ أن سلطات المورياني الواسعة قد وزّعت على أكثر

من شخصية إدارية وسياسية فقد تقلد الفضل بن سليمان الطوسي ديوان الخاتم، وتقلد آبان بن صدقة ديوان الرسائل والسر، ووزعت أمور الضياع والخراج على العديد من الكتّاب. (20)

لقد اشتهر الربيع بن يونس بلباقته وذكائه وحسن سياسته، وكان يظهر في العديد من المناسبات مع الخليفة يشير عليه ويجيب على استفساراته، وكان مسؤولاً عن النفقات والعرض كما كان مسؤولاً عن رقيق الخليفة ولديه مفاتيح الخزائن، وتصفه رواية: (21) "كان جليلاً نبيلاً منفذاً للأمور مهيباً فصيحاً كاتباً حازماً عاقلاً فطناً خبيراً بالحساب والأعمال حازماً بأمور الملك بصيراً بما يبقى وَيَرِدُ محباً لفعل الخير".

ويشير الجهشياري إلى المراسم الرسمية التي اتبعت في تقليد الربيع بن يونس الوزارة والعرض على الخليفة فيقول: "ولما عزم على تقليد الربيع العرض عليه قال أجلس في بيتك حتى يأتيك رسولي... فصار إليه الرسول بدراعة وطيلسان وشاشيه، فقال له إلبس هذا واركب بهذا الزي فركب، فأمر الفراش أن يطرح له مرفقة تحت البساط تقصيراً به عن منزلة المهدي وعيسى بن علي.. فلما وصل إليه قال له: قد وليتك الوزارة والعرض". (22)

- وزارة أبي عبيد الله معاوية بن يسار: في عهد المهدي:

ثم جاء عهد محمد المهدي الخليفة العباسي وكان عهد استقرار ورخاء، ولم يمضِ وقت طويل حتى غدا أبو عبيد الله معاوية بن يسار، الذي كان مربياً وكاتباً للمهدي قبل خلافته، الرجل الأول إلى جانب المهدي، وفي كتاب الفخري إشارة تقول: "ظهرت أبهة الوزارة في عهد المهدي" أي أن نفوذ الوزراء وسلطاتهم الواسعة برزت في ذلك العهد، ولعل رواية الجهشياري الآتية تؤكد ذلك بوضوح: "كان (أبو عبيد الله) غالباً على أمور المهدي لا يعصي له قولاً وكان المنصور لا يزال يوصيه فيه ويأمره بامتثال ما يشير به فلما مات المنصور وتولى المهدي الخلافة فوض إليه تدبير المملكة وسلم إليه الدواوين". (23)

- وزارة يعقوب بن داود:

وكان أبو عبيد الله مشهوراً باستقامته وعفته وكانت له خبرة في تنظيم جباية الخراج في السواد على نظام المقاسمة بل أنه صنف كتاباً في الخراج. على أن سلطته لم تدم أكثر من أربع سنوات فقد نقل المهدي ثقته إلى يعقوب بن داود واتخذه وزيراً له سنة 163هـ/779م. ومع ما يتمتع به يعقوب بن داود من صفات وقابليات عالية فإن ميوله العلوية هي التي جذبت إليه نظر الخليفة الذي كان يرغب في التوفيق والمهادنة مع العلويين فاختار يعقوب بن داود للوزارة ليقوم بمهمة الوسيط وأعطاه لقب (الأخ في الله) حتى انفرد بتدبير الأمور، وتعد شخصية يعقوب بن داود السلمي "بالولاء" أول شخصية تتفق الروايات على تلقيبها رسمياً بالوزارة (24) وكان ليعقوب بن داود سلطات واسعة وتأثير كبير فقد (غلب على أمر المهدي ووزارته) و(تفرد بتدبير الأمور كلها) و(فوض إليه المهدي أمر الخلافة). وقد انتهز يعقوب الفرصة فعيَّن أنصاره الزيدية في مناصب الدولة المهمة، وكان له في كل إقليم "أمين" فكان الوالي لا ينفذ أمراً دون أن يستشيره (25). ولكنّ يعقوب فشل في سياسة التوفيق العباسية- العلوية فعزله الخليفة وسجنه، ثم استند بعده على الفيض بن صالح وكان من طبقة الكتّاب تربى في الدولة وتأدب وبرع في الكتابة. (26)

- وزراء الخليفة الهادي:

وفي عهد موسى الهادي أصبح الربيع بن يونس وزيراً للمرة الثانية، ومع هذا فقد أبقى الهادي إلى جانبه العديد من المسؤولين، فكان محمد بن جميل على ديوان خراج العراقيين وعبيد الله بن زياد على خراج الشام وما يليه وعلي بن عيسى بن ماهان على الحرس وديوان الجند، وعبد الله بن مالك على الشرطة وعلي بن يقطين على الخاتم، وبعد عزل الهادي للربيع بن يونس عن الوزارة تبدو شخصية إبراهيم بن ذكوان الحراني هي الأقوى بين مساعدي الخليفة ويسميه بعض المؤرخين بالوزير. (27)

- الوزارة البرمكية في عهد الرشيد

إن العاملين البارزين في اختيار الوزير في صدر دولة بني العباس هما: القابليات الإدارية والضرورات السياسية، فالوزير يوصف بكونه كاتباً حاذقاً في الإدارة وسياسياً ماهراً، وهذا ما أثبتهُ يحيى بن خالد البرمكي حين تولى الوزارة لهارون الرشيد، فلقد ظهرت أبهة الوزارة بصورة جليّة وتبلورت سلطات الوزير بصورة أدق من السابق في عهد الخليفة هارون الرشيد. وربما كان ذلك يعود إلى اعتماد الخليفة على البرامكة وثقته الكبيرة بهم. لقد كان الخليفة المهدي هو الذي عيّن يحيى بن خالد البرمكي مربياً للأمير هارون ومشرفاً على شؤونه ومرافقاً له في حملاته. و كان يحيى البرمكي ذا طموح كبير وآمال عريضة أراد أن يحققها من خلال هارون الرشيد، فوقف وراءه يشد من عزمه ويشجعه على التمسك بحقه الشرعي في الخلافة بوصفه ولياً ثانياً للعهد.

وحين ابتدأ الرشيد خلافته عيّن يحيى بن خالد البرمكي وزيراً وفوّض إليه أمر الدولة، مخاطباً إياه: "فأحكم بما ترى واستعمل من شئت واسقط من رأيت فإني غير ناظر معك في شيء" (28). وقد دخل مع يحيى بن خالد البرمكي عدد من أفراد عائلته وعلى الأخص ولديه الفضل وجعفر. ومع ذلك فإن وقائع الأحداث تؤكد أن البرامكة لم يكونوا وحدهم في السلطة. فقد ترك الرشيد في السنوات الأولى الكثير من النفوذ لأمة الخيزران التي استعادت سلطتها بعد موت ابنها الهادي. وقد أشرك يحيى البرمكي الخيزران في القرارات التي اتخذها فكان يعرض عليها الأمور بحيث اعتبرتها بعض الروايات "الناظرة في الأمور" (29) حتى وفاتها 173هـ/789م.

إنّ (30) المصادر تشير إلى يحيى البرمكي كوزير منذ سنة 171هـ/787م حيث أنه كان يرأس الديوان. وفي السنة نفسها ضم إليه ديوان الخاتم بعد وفاة الفضل بن سليمان الطوسي الأزدي، وتداول يحيى البرمكي وولده الفضل وجعفر ديوان الخاتم الذي كان يُعد رمز السلطة والنفوذ اللذين تمنَّع بهما البرامكة.

لقد كان الرشيد يسمى جعفراً (أخي) وقد أشركه في النظر في المظالم التي كانت تُعد من اختصاص الخليفة وحده، كما قلده الأشراف على دور الضرب وعلى عيار الذهب في السكة وهي الأخرى من اختصاص الخليفة وحده، كما عهد الخليفة إلى جعفر بالتوقيعات، وقد انتدب الخليفة كل من الفضل وجعفر في مهمات سياسية وعسكرية وإدارية خطيرة، كما اشتركا في تثقيف وتربية أولاد الرشيد الأمين والمأمون خاصة.

سقط البرامكة بعد سبعة عشر عاماً من النفوذ سنة 187هـ/803م، وحار المؤرخون (31) في تفسير أسباب ذلك على أن أهم هذه الأسباب تعاظم نفوذهم وتبذيرهم للأموال واستئثارهم بالوظائف واقتناؤهم الضياع. كل ذلك أثار شكوك الرشيد الذي أدرك بأن نفوذه أصبح لا شيء بالنسبة لنفوذهم فأسقطهم. ولابدّ أن نذكر بأن هناك كتلة كانت تنافس البرامكة وتتسقط هفواتهم منذ البداية نذكر منها: الفضل بن سليمان الأزدي الطوسي ومحمد بن فروخ الأزدي ويزيد بن مزيد الشيباني والفضل بن الربيع وعلي بن عيسى بن ماهان وغيرهم، ولابد أن تكون هذه الفئة قد لعبت دورها في سقوط البرامكة.

لقد حاولت بعض الروايات الشعوبية أن تصور سقوط البراكمة بكونه حدثاً مفاجئاً دون سبب يبرره، فهو - على حد قول تلك الروايات - نزوة من نزوات الرشيد المنبعثة عن عاطفه جامحة... ولكن الباحث يلاحظ مؤشرات وعوامل عديدة ساهمت في نقمه الرشيد عليهم، لعل من أهمها توسع نفوذهم السياسي والمالي وتجاوزه سلطان الخليفة، أما قصة العباسة أخت الرشيد وعلاقتها بجعفر البرمكي فهي قصة متهافتة من نسيج الخيال الشعوبي تهدف للطعن بالقيم العربية الإسلامية. إن سقوط البرامكة بالسهولة التي سقطوا بها بعده بحوالي عقدين من النفوذ الكبير يدل على مدى قوة الخليفة العباسي في تلك الفترة. وإن مؤسسة الخلافة لا تزال بخير.

- وزارة الفضل بن الربيع:

لما أسقط الرشيد البرامكة استوزر منافسهم الفضل بن الربيع، وبقي هذا الوزير على وزارته حتى وفاة الرشيد سنة 193هـ. والفضل بن الربيع من الكتلة

المعروفة بميولها العربية وولائها العراقي وإخلاصها للعباسيين. ولم يكن الفضل بن الربيع على صلة بالخيزران والبرامكة، وقد قال له الرشيد بعد وفاة الخيزران: "يا فضل، وحق المهدي، إني لأهم لك يوم توليت الخلافة بالشيء من التولية وغيرها فتمنعني أمي رحمها الله فأطيع أمرها.. فخذ الخاتم من جعفر بن يحيى". (32)

إلا أن الملاحظ بأنّ الخليفة لم يعط الفضل بن الربيع مسؤوليات واسعة كما فعل مع البرامكة فقد كان يشاركه العديد من الشخصيات في الأشراف على الإدارة المركزية ودواوينها، وفي رواية المسعودي (33) أن إسماعيل بن صبيح الحراني كان في مرتبة الفضل بن الربيع في أواخر عهد الرشيد.

وفي عهد الخليفة الأمين استمر الفضل بن الربيع على مرتبته، وتلقبه روايات عديدة بلقب الوزير (34)، وربما كان ذلك بسبب حصوله رسمياً على لقب وزير. وشرّفه الخليفة بإدارة ديوان الطراز ووضع اسمه على الطرز. ولكن الإدارة المركزية للدولة بقيت موزعة بين عدد من المسؤولين الكبار وليست محصورة في شخص واحد.

- وزارة الفضل بن سهل:

وفي عهد الخليفة المأمون غدا الفضل بن سهل ذا نفوذ واسع في الإدارة بحيث سُمي ذو الرئاستين رئاسة الحرب ورئاسة التدبير، وكانت وزارته وزارة تفويض ذات صلاحيات واسعة حيث أصدر الخليفة توقيعاً له قال فيه: "قد جعلت لك مرتبة من يقول في كل شيء فيسمع منه. ولا تتقدمك مرتبة أحد ما لزمت ما أمرتك به من العمل لله ولنبيه والقيام بإصلاح دولة أنت ولي قيامها". (35)

والفضل بن سهل فارسي مجوسي قبل إسلامه وكان أبوه زراد شتياً من قرية بضواحي الكوفة أسلم أيام الرشيد واتصل بالبرامكة. وقد سار الفضل بن سهل على تقاليد البرامكة الإدارية واقتفى في أصول الوزارة ومظاهرها للأصول

الفارسية الساسانية. وقد لعب الفضل بن سهل دوراً كبيراً في النزاع بين المأمون وأخيه الأمين و بعد انتهاء الحرب بانتصار الأول أصبح للفضل بن سهل صلاحيات واسعة إدارية وسياسية إضافة إلى مسؤوليته كرئيس الحرس الخليفي وصاحب دواة الخليفة، ونظم حملات عسكرية متتابعة ضد ملوك الترك في الأقاليم الشرقية الذين دانوا بالخضوع للخلافة العباسية. كما ظهر اسمه على السكة المضروبة في خراسان والأقاليم الشرقية مدة بقاء الخليفة المأمون هناك. (36)

إلا أن أهل العراق وغالبية البيت العباسي لم يرتضوا بقاء المأمون في خراسان، حيث اضطر الخليفة العودة إلى بغداد عاصمة الخلافة العباسية بعد الاضطرابات والقلاقل العديدة التي قام بها أهل بغداد، وكذلك الحركات التي وقعت في الجزيرة الفراتية والسواد. ويتفق العديد من المؤرخين (37) أن الفضل بن سهل كان طموحاً محباً للسلطة الواسعة مقرونة بميل لإحياء المراسم الساسانية، ومن أجل ذلك حاول حجب الحقائق عن المأمون وشوّه الأخبار. وكان أهل بغداد أول من أدرك خطته فأبدوا حذرهم قائلين: "وقد خشينا أن تذهب هذه الدولة بما حدث من تدبير المجوس". (38)

ولم يكن صعباً على الخليفة وقد قرر العودة إلى العراق، التخلص من الفضل بن سهل سنة 202هـ/818م حين اعتقد أن هذا الإجراء بات ضرورياً. وقد استوزر المأمون بعد وصوله بغداد أخا الفضل وهو الحسن بن سهل ولكن وزارته لم تدم طويلاً. والملاحظ أن الفخري يسمى فترة وزارة آل سهل بـ (الدولة) على غرار وزارة البرامكة (دولة البرامكة).

- وزارة أحمد بن أبي خالد:

لقد أعقب الحسن بن سهل في الوزارة أحمد بن أبي خالد. والوزير الجديد كان من طبقة. "الكتّاب" ولم يرغب بالتسمية وتنصل من اللقب قائلاً للخليفة: "يا أمير المؤمنين أعفني من التسمي بالوزارة وطالبني بالواجب فيها.." (39)، وكان

غالبية وزراء المأمون من الكتّاب الحاذقين لصنعتهم - مثل: الفضل بن مروان ومحمد بن عبد الملك الزيات - ولم يسلم لهم الخليفة كل مقاليد السلطة كما فعل مع الفضل بن سهل. ومع أن المأمون نصح أخاه المعتصم بألا يستوزر أحداً، إلا أن المعتصم مضى قدماً في الاستعانة بهم مما يدل على تبلور "المؤسسة" بعد التجارب التي مرت بها خلال قرن من الزمان تقريباً (40). أما الخليفة الواثق فاستوزر محمد بن عبد الملك الزيات وقد وصفه ابن الطقطقي "نادرة وقته عقلاً وفهماً وذكاً وكتابة وشعراً وأدباً وخبرة بآداب السياسة وقواعد الملوك، لكنه كان جباراً متكبراً فظاً غليظ القلب خشن الجانب مبغضاً إلى الخلق، حتى كان ذلك سبب قتله من يد المتوكل بعد أن استوزره أياماً". (41)

- الوزارة في فترة النفوذ التركي 247هـ-334هـ:

مرّت مؤسسة الوزارة بتجارب قاسية في هذه الفترة، حيث كافحت جنباً إلى جنب مع مؤسسة الخلافة نفوذ القادة الترك المتصاعد، حتى أنها كادت تزول بين سنة 247هـ-256هـ أي بعد قتل الخليفة المتوكل إلى مجيء الخليفة المعتمد. وغدت منصباً شكلياً في فترة أمرة الأمراء. كان القادة الترك هم الذين يختارون الوزير ويتولى الخليفة إصدار المرسوم الخاص بتعيينه. وكانت سلطة الوزير تتوقف على العلاقة بين الخليفة والقادة الترك، ومدى قوة أي من الطرفين. (42)

وللوزارة في العصر العباسي الثاني خصائص معينة منها: (43)

(1) ضعف سلطة الوزير بالمقارنة مع سلطة القائد العسكري التركي، وبات الخليفة يخضع لسلطة القائد في التعيين والإقالة. ومع أن القادة العسكريين طمعوا في منصب الوزارة وقد تقلدها بعضهم مثل أوتامش وزير المستعين والحسن بن مخلد وزير المعتضد، إلا أن القادة الترك تركوها ليس تعففاً ونزاهة بل لم يقدروا عليها لما فيها من أصول إدارية وإجراءات تتصل بالسجلات والدواوين الأمر الذي لا يفهمه العسكر ولا يقدرون عليه. ثم أن المنصب خلق بينهم نزاعات وغيرة ففضلوا تركه لغيرهم شرط إشرافهم التام عليه.

(2) غدت الوزارة شبه وراثية وانحصرت في أسر معينة معروفة مثل أسرة آل خاقان وآل الفرات وآل وهب وآل الجراح.

(3) كان الوزير يختار من فئة المثقفين المدنيين، ذوي الخبرة الإدارية والحنكة السياسية. فأسرة آل وهب كانت في الأصل أسرة مسيحية أسلمت وتدرجت في خدمة الدولة في الدواوين حتى وصل أفراد منها إلى منصب الوزارة. مما يدل على أن الوزارة كانت ذات خصائص مدنية.

(4) انحصرت صلاحيات الوزير في هذه الفترة في الإشراف على الموارد المالية للدولة وتأمين الحصول عليها، وبهذا تقلصت صلاحيات الوزير كثيراً عما كان عليه في العصر العباسي الأول حيث كان يشترك في اختيار الخلفاء وولاة العهد وكان مستشار الخليفة في الأمور المهمة التي تعرض عليه.

(5) تدخّل الحريم في تنصيب الوزراء وعزلهم، فقد طلبت أم الخليفة المقتدر من ابنها عزل الوزير المصلح علي بن عيسى آل الجراح بسبب اعتذاره عن صرف المال لها بمناسبة عيد الأضحى.

(6) ساءت منزلة الوزراء في (فترة أمرة الأمراء) 324هـ-334هـ حيث أصبح القائد أميراً للأمراء، صاحب الأمر والنهي، وتقلص نفوذ الوزراء بحيث اقتصر عملهم على الظهور في المواكب والاحتفالات الرسمية، ولم ينظروا بشيء من أمر الدواوين أو الولايات، بل صار أمير الأمراء وكاتبه ينظران في كل الأمور. وكان أمير الأمراء يشير على الخليفة بتولية الوزير أو عزله، وحاول عدد من الخلفاء عبثاً استعادة نفوذهم، كما وأن العلاقة بين الخليفة ووزيره المسلوبي السلطة والإرادة لم تكن على ما يرام. ففي رواية أن المكتفي طلب من وزيره كتباً يلهو بها ويقطع بمطالعتها زمانه. فأمر الوزير نوابه بتحصيل ذلك وعرضه عليه قبل حمله إلى الخليفة، فحصلوا شيئاً من كتب التاريخ وفيها شيء مما جرى في الأيام السالفة من وقائع وأخبار الوزراء ومعرفة التحيل في استخراج الأموال، فلما رأى ذلك الوزير

قال لنوابه "والله إنكم أشد الناس عداوة لي، أنا قلت لكم حصلوا له كتباً يلهو بها، فقد حصلتم له ما يعرفه مصارع الوزراء وطرق استخراج المال، ردوها وحصلوا له كتباً فيها حكايات تلهيه وأشعار تطربه، ويعلق صاحب كتاب الفخري (44) على ذلك فيقول إن الوزراء كانوا يكرهون أن يكون في الخلفاء والملوك فطانة ومعرفة بالأمور.

أما أشهر وزراء هذا العصر فهم:

- الوزير أحمد بن إسرائيل الأنباري وزير الخليفة المعتز، وكان أحد الكتاب الحذاق الأذكياء، وكان على علاقة بالخليفة قبل الخلافة حيث كان مربيه وكاتبه، ويقال أنه وضع تاجاً على رأسه حين استوزره. (45)
- الوزير جعفر بن محمود الإسكافي وزير الخليفة المعتز أيضاً الذي فرض على الخليفة وقد اكتفى بحضور المواكب وترك تصاريف أمور الدولة بيد صالح بن يوسف حيث كانت الكتب تصدر باسمه وكأنه الوزير. (46)
- الوزير سليمان بن وهب بن سعيد وهو كاتب مشهور في الكتابة وأدب السياسة، والوزير عبد الله بن محمد بن يزداد الذي كانت توقيعاته وأجوبته من أحسن "التوقيعات" والأجوبة، وهما من وزراء الخليفة القوي المهتدي بالله الذي كان يشرف عليهما مباشرة ويوجههم. (47)
- وزارة أبي الحسن علي بن الفرات (48) وزير الخليفة المقتدر، وهو من فئة الكتاب كفوء خبير بالحساب أظهر اعتدالاً في السياسة وهدأ الأوضاع بعد فتنة ابن المعتز. وأشار إلى الخليفة بعدم معاقبة من شارك في الفتنة وحرق القوائم التي فيها أسماء المبايعين لابن المعتز، وإصدار الأمر بالعفو عنهم لأن عدم القيام بذلك مئاله كثرة الاضطرابات، كما عمم ابن الفرات منشوراً إلى جميع الويلايات بالعدل بين الرعية وإزالة الرسوم الجائرة عنهم.

إلا أن ابن الفرات لم يسلم من الفساد المستشري فاتهم بجمع الأموال لمصلحته وسعيه لخلع الخليفة فسجن وصودرت أمواله ونهبت دوره ودور أولاده. ثم عفا الخليفة عنه وأحسن إليه.

- وزارة علي بن عيسى آل الجراح (49) وزير الخليفة المقتدر، وكان من كبار الكتاب والفقهاء وأصحاب الإدارة الناجحة واشتهر بالزهد والعفة. وحين استلم الإدارة وجدها مرتبكة والخزمية خاوية خالية. فضبط الدواوين والأمن الداخلي ونشر العدل، كما اختار الأكفاء من أصحابه، واستطاع أن يهادن القرامطة لفترة من الزمن، ولكنه حين اصطدم بالأزمة المالية وحاول حلها بإلغائه الزيادات في الرواتب، وإلغائه النفقات التي تؤدي إلى الإسراف والتبذير، ساءت علاقته بالحاشية، ونجحوا من خلال أم موسى قهرمانة السيدة أم الخليفة المقتدر في إسقاطه من الوزارة. ولكن الخليفة ما لبث أن استدعاه بعد أن أدرك عجز وزيره الجديد حامد بن العباس، وجعل علي بن عيسى نائباً له، وقد وافق هذا الأخير وباشر بتصريف الأعمال، إلا أنه بعد فترة قصيرة تمكن علي بن عيسى أن يقبض على زمام الأمور كلها (50) وأبطل حامداً فصار لا يأمر في شيء وليس له سوى الاسم، وقال أحد الشعراء يصف الوضع:

أعجب من كل ما رأينا　　إن وزيرين في بلاد

هـــذا سواد بلا وزير　　وذا وزير بلا سواد

وقد تكرر هذا الوضع لعلي بن عيسى آل الجراح مع وزراء آخرين للمقتدر، فكان علي "يشرف على سائر الأمور من الأعمال والدواوين" بموافقة الخليفة كما حدث مثلاً مع الوزير سليمان بن الحسن بن مخلد.

- وزارة أبي علي محمد بن علي بن مقلة (51) وزير الخليفة القاهر، وقد كانت علاقتهما حسنة في البداية، إلا أن الوزير بدأ يشك في نوايا الخليفة فانضم إلى القادة الترك واتفقوا على التنسيق في موقفهم تجاه الخليفة حتى تآمروا عليه وخلعوه من الخلافة، ولكن القاهر أحبط الخطة وقتل قادة الجيش ولكن ابن مقلة هرب واختفى فنهبت داره وأحرقت، إلا أن ابن مقلة ظل يتآمر على الخليفة وهو في مخبئه ويراسل قادة الجند حتى نجح في خلع القاهر من الخلافة. وعاد بن مقلة للوزارة في عهد

الراضي، وظل علي بن عيسى آل الجراح يشارك في تدبير الأمور جهراً أو من وراء الستار.

ولم يتغير الوضع في فترة أمرة الأمراء حين تسلم بن رائق هذا المنصب فقد "بطل أمر الوزارة فلم يكن الوزير ينظر في شيء من أمر النواحي ولا الدواوين ولا الأعمال، ولم يكن له غير اسم الوزارة فقط، وإن يحضر في أيام المواكب إلى دار السلطان بسواد وسيف ومنطقه ويقف ساكتاً". (52)

نائب الوزير:

تشير روايات تاريخية (53) متفرقة إلى وجود منصب (نائب الوزير) وأحياناً أكثر من واحد (نواب الوزير)، في العصر العباسي الثاني. فحين صرف المعتصم وزيره أحمد بن عمار عن عرض الكتب وحدد عمله بالنظر في الدواوين، كلف محمد بن عبد الملك الزيات بعرض الكتب. فكان الزيات "نائباً" عن الوزير في بعض مهامه. وفي رواية تاريخية أخرى أن الخليفة المقتدر حين أدرك قلة فهم وزيره حامد بن العباس وقلة خبرته، أخرج علي بن عيسى آل الجراح من الحبس وضمه إليه وجعله كالنائب لحامد بن العباس، فكان اسم الوزارة لحامد وحقيقتها لعلي آل الجراح، وفي رواية أخرى أن المكتفى طلب من وزيره شراء كتب يقطع بمطالعتها وقته فطلب الوزير من "نوابه" تحصيل هذه الكتب للخليفة. وحين استوزر الراضي ابن مقلة جعل أبا الفتح الفضل بن جعفر "نائباً" له. وأحياناً تشير الرواية إلى أن الخليفة يعين مع الوزير شخصاً آخر "يشارك في تدبير الأمور" دون أن يسميه نائباً للوزير. وفي العصور العباسية المتأخرة ظهر العديدد من نواب الوزراء إلى جانب الوزير لتسيير الأمور، وكان عددهم كبير حتى بلغ عددهم في عهد الناصر لدين الله تسعة نواب للوزير.

الوزارة في العهد البويهي:

يتفق مؤرخونا الرواد على أن الوزارة لم يبق لها نفوذها ورونقها السابق، حيث يشير الصابيء (54) أنه لم يبق "للوزارة طلاوة يشار إليها ولا حلاوة يحافظ عليها

حتى لقد بلغني أن الخليفة القائم بأمر الله قال: لم تبق مرتبة لمستحق". أما ابن الطقطقي (55) فيقول "اضطربت أحوال الخلافة ولم يبق لها رونق ولا وزارة، وتملك البويهيون وصارت الوزارة وجهتهم والأعمال إليهم".

والواقع فإن الوزارة في العهد البويهي كانت تختلف تماماً عن الوزارة في صدر دولة العباسيين أو عنها في عهد السلاجقة الذين جاءوا بعدهم. ولقد بدأ تضاؤل دور الوزير كما أشرنا منذ العصر العباسي الثاني حين سيطر سنة 324هـ "أمير الأمراء" على السلطة وأعطى صلاحيات واسعة إلى كاتبه وهكذا غدا وزير الخليفة رمزاً لا نفوذ له، بل كان يحضر في المناسبات والاحتفالات الرسمية. واستمر الحال كذلك حتى سيطر معز الدولة على بغداد سنة 334هـ حيث عين له كاتباً يساعده في إدارة الدولة. كما كان للخليفة كاتب خاص يدير شؤونه. وهكذا فخلال الفترة من 334هـ-345هـ لم يكن هناك وزير في الخلافة.

إلا أنه في سنة 345هـ سمى معز الدولة البويهي كاتبه المهلبي "وزيراً" ومنحه امتيازات جديدة وإقطاعات جديدة. وبهذه الطريقة الاعتباطية يكون معز الدولة البويهي قد سلب من الخليفة العباسي حقه في تعيين الوزير، كما سلبه حقه في تعيين وزير له، فأصبح للخليفة كاتب وللأمير البويهي وزير، ولم يحرك الخليفة المطيع ساكناً تجاه هذا الموقف!!

ولم يكن من المستغرب والحالة هذه أن ينحط منصب الوزارة وأن تفقد هيبتها لدرجة أن ابن بقية المشرف على مطبخ الأمير البويهي ينجح في عهد بختيار في الوصول إلى الوزارة!!

لقد انحط منصب الوزير في العصر البويهي لأن شاغله أصبح تحت تأثير الأمير البويهي يأتمر بأمره وليس له أن يتخذ أية مبادرات إدارية أو سياسية وخاصة على عهد معز الدولة أو عضد الدولة. وأكثر من ذلك فإن الوزير كان معرضاً في أية لحظة للإقالة أو الطرد. وأن ذلك كان يعني السجن له ولأعوانه المقربين والمصادرة لأموالهم. بل إن معز الدولة البويهي أمر بضرب وزيره المهلبي

150 سوطاً أدت إلى وفاته في السجن. وقد فضل الوزير المطهر الانتحار حين فشل في القضاء على التمرد في البطيحة جنوبي العراق خوفاً من العقوبة التي ستلحق به من عضد الدولة!!

وقد تأثر منصب الوزير فضلاً عن ذلك بإرادة عدد من المقربين للأمير البويهي وخاصة بعد عهد عضد الدولة، حيث كان هؤلاء المقربون ويسمون (المدبّرون للدولة) يحيطون بالأمير ويؤثرون عليه في عزل وتنصيب الوزراء كما حدث في عصر بختيار وعصر بهاء الدولة الأميرين البويهيين.

ولعل أهم صلاحيات (56) الوزير في العصر البويهي هي:

(1) محاولة إيجاد الوسائل لجمع الأموال والموارد للخزينة وذلك لمجابهة نفقات الدولة ورواتب الجند، ولما كانت موارد الخزينة قليلة وغير كافية فكان غالباً ما يعمد إلى المصادرة والابتزاز. وقد شهد العصر البويهي تمردات عديدة من الجند الديلم خاصة بسبب عدم صرف رواتبهم في أوقاتها المعينة، هذا إذا استثنينا عهد عضد الدولة البويهي.

(2) ومن واجبات الوزير هي تعيين رؤساء الدواوين، ولكن يبدو أن الأمير البويهي قد سلبه هذه الصلاحية خلال هذه الفترة وأعطاها لنفسه. على أن الوزير بقي محتفظاً بصلاحية تعيين عمال لجمع الضريبة من المدن والمقاطعات التي كانت تابعة لبغداد.

(3) كان الوزير يمنح مسؤوليات عسكرية ويقود الجيوش للقضاء على الاضطرابات والثورات. ولقد أظهر العديد من وزراء البويهيين قابلية جيدة في المجال العسكري ونالوا شهرة عالية. ولعلنا نشير هنا إلى الوزير المهلبي والوزير ابن فسانجس والوزير المطهر بن عبد الله وأخيراً لا آخراً وزير الأمير بهاء الدولة المعروف بالموفق.

وحين انتقل أمراء البويهيين من بغداد إلى فارس احتفظوا "بنواب" لهم في بغداد لإدارتها بدلاً عنهم وكان هؤلاء يسمون بالوزراء كذلك. ومن هؤلاء عميد الجيوش الذي حكم بغداد من (392 - 401هـ) وفخر الملك (401-407هـ).

وكان الوزراء يتلقون أما رواتب نقدية أو اقطاعات تدر عليهم مورداً جيداً بدل الراتب. ويبدو أن غالبية الوزراء كانت لديهم ثروة كبيرة، كما يلاحظ ذلك من مصادرة أموالهم وممتلكاتهم بعد عزلهم. وسياسة المصادرات هذه غدت تقليداً ثابتاً في العصر البويهي.

ويبدو أن الألقاب تتناسب عكسياً مع قوة الدولة، فكلما زاد الانحطاط السياسي والتردي الإداري كلما غدت الألقاب أكثر رونقاً وبهاء وطولاً!! وقد شمل ذلك ألقاب الوزير، مما يدل على الفوضى والاضطراب في المعايير السياسية والاجتماعية. وإذا كان الأمراء البويهيون الأوائل قد حملوا لقباً واحداً أو دون لقب أحياناً. إلا أن الأمراء البويهيين بعد بهاء الدولة منحوا وزراءهم ألقاباً فضفاضة وطويلة بدرجة مزرية خاصة وأنها لا تعكس أية دلالات فعلية. فوزير سلطان الدولة كان يحمل لقب "فلك الملك عميد الدولة زعيم الأمة شمس الدين"، وتلقب وزير آخر بلقب "علم الدين سعد الدولة أمين الملة شرف الملك"، وحصل وزير آخر على لقب "معز الدين فلك الأمة وزير الوزراء عماد الملك"، وقد وصل الغرور بوزير الأمير البويهي إلى درجة أن يرفض استلام رسالة الخليفة العباسي القادر لأنها لم تبدأ بلقب (مولانا). ولم يرض بأي لقب آخر مثل (الحضرة العالية الوزيرية) بديلاً عن لقب مولانا!! كما أشار بذلك هلال الصابئ في كتابه الوزراء.

ويمكننا أن نستخلص المظاهر الآتية؛ فيما يخص الوزارة في الفترة البويهية:

1- أن الأمراء البويهيين حرموا الخليفة من تعيين وزير له وعينوا كاتباً بدله لإدارة شؤونه وإقطاعاته المحدودة.

2- أنهم اتخذوا وزراء لأنفسهم، أي أصبح للأمير البويهي وزير وللخليفة كاتب فقط!!

3- أن أمراء بني بويه أدخلوا تعديلاً مهماً في نظام الوزارة لم يكن معروفاً من قبل ألا وهو اتخاذ وزيرين فقد اتخذ عضد الدولة وزيراً له بفارس وآخر جعل مقره بغداد. وهذا أدى بطبيعة الحال إلى التصادم بين نفوذ الوزيرين

بسبب خلافهما على السلطة. وكان أحد وزرائه مسيحياً. وهو نصر بن هارون.

4- امتدت صلاحيات الوزير البويهي لتشمل الأمور الحربية وقيادة الجيوش إضافة إلى صلاحياته الإدارية السابقة. وكان من ألقاب الحسن بن أبي جعفر وزير بهاء الدولة (عميد الجيوش).

ومن وزراء بني بويه المشهورين:

(1) **أبو محمد الحسن المهلبي من آل المهلب بن أبي صفرة** حيث ولاه معز الدولة الوزارة سنة 339هـ وبقي في الوزارة ثلاث عشرة سنة. وكان مشهوراً بمقدرته الإدارية وقاد عدة حملات عسكرية. إلا أنه لم يسلم من قسوة معز الدولة حيث صادر أمواله بعد تلك الخدمة الطويلة وقبض على أهله المهلبين وسجنهم جميعاً، فاستعظم الناس ذلك واستقبحوه خاصة وأن هذه المعاملة تدل على طغيان السلطان وضعف هيبة الوزارة. وهذا يذكرنا بمعاملة بعض الخلفاء الأمويين القاسية لآل المهلب.

(2) **أبو الفضل محمد بن العميد** الذي اتخذه ركن الدولة الحسن بن بويه وزيراً له. وكان ركن الدولة صاحب الري وهمدان وأصفهان وسائر بلاد العراق (السواد)، وقد قام أبو الفضل بن العميد بضبط أمور الدولة فهابه الجند والرعية. ويشير إلى ذلك مسكويه في كتابه (تجارب الأمم) فيقول: "إذا أنكر ابن العميد شيئاً ارتعدت الفرائص بين أعوانه وصحابته وأنه شهد ذلك في مواقف كثيرة". ولعل من الأعمال التي قام بها ابن العميد هو تربيته عضد الدولة بن ركن الدولة الذي كان يشيد بفضله ويدعوه "الأستاذ الرئيس". وكان ابن العميد يسمى الجاحظ الثاني لبراعته في النثر الأدبي حتى قيل فيه (بدأت الكتابة بعبد الحميد واختتمت بابن العميد). وقد تقلد الوزارة بعده ابنه أبو الفتح ابن العميد الذي ورث أباه في المواهب الإدارية والقابليات الأدبية واستوزره مؤيد الدولة بن ركن الدولة ولقبه (ذو الكفاءتين) لمهارته الحربية وكفايته السياسية كما يشير إلى ذلك مسكويه وابن خلكان. (57)

(3) **الصاحب بن عباد** (58): إن التنافس كان قائماً بين أبي الفتح والصاحب بن عباد الذي استطاع أن يسجن أبا الفتح ويصادر أملاكه حتى مات في السجن سنة 368هـ.

وحل الصاحب محل الوزير السابق وهو أول وزير اتخذ لقب - صاحب - وكان اسمه في الأصل اسماعيل بن عباد وسبب ذلك يعود إلى أنه كان يصحب مؤيد الدولة بن ركن الدولة وكان شديد الميل إليه فسماه بالصاحب وظل هذا اللقب ملازماً له حتى بعد تقلده الوزارة لمؤيد الدولة كما يقول المقريزي في خططه وكذلك ابن تغري بردى في كتابه النجوم الزاهرة. ولعل الاشتهار بالأدب كان من صفات الوزراء في هذه الفترة فقد كان الصاحب بن عباد من أشهر أدباء عصره حتى وصفه الثعالبي في يتيمة الدهر "أنه كان صدر المشرق وتاريخ المجد وغرة الآمال وينبوع العدل والإحسان". وقد صنف كثيراً من الكتب وكانت مكتبته حافلة بأنواع المخطوطات حتى ضربت الأمثال فيها، وقد أعتذر عن قبول مناصب سياسية وإدارية لأسباب تتعلق بتعذر نقل مكتبته ولأنه مشغول بأعمال علمية لا تترك له مجالاً للاشتغال في السياسة، على أن أول وزارة تقلدها كانت في إقليم فارس ثم أصبح وزيراً على العراق ولم تظهر كفاءته الحربية إلا حين قاد جيشاً لغزو طبرستان واستولى على بعض قلاعها الحصينة في ذلك الإقليم الوعر المسالك. ولعل الصاحب بن عباد قد استطاع أن يعيد للوزارة هيبتها حتى قيل إنه كان يحظى بمنزلة كبيرة بين أمراء بني بويه الذين كانوا يقفون ببابه حتى يؤذن لهم بالدخول.

على أن منصب الوزارة أصبح موضع مساومات ومزايدات في نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي فبعد وفاة الصاحب بن عباد سنة 385هـ كتب قائد الجيش في جرجان إلى الأمير البويهي فخر الدولة يطلب الوزارة مقابل مبلغ من المال قدره (8) ملايين درهم فلما سمع ذلك الوزير أحمد بن إبراهيم دفع 9 ملايين درهم على أن يحتفظ بمنصبه، فقرر الأمير البويهي فخر الدولة أن يشركهما في الوزارة ونزل لكل منهما عن مليونين من جملة الدراهم التي

أرادوا دفعها في الأصل!! على أن الخلاف كثيراً ما كان يظهر بينهما وخاصة حول منصب قيادة الجيش.

مؤسسة الوزارة في الفترة السلجوقية 447هـ - 590هـ/1055-1194م:

عادت الوزارة سيرتها الأولى بعد دخول السلاجقة بغداد، فغدا للخليفة وزير يعينه بعد أن حرم من هذا الحق من قبل البويهيين، إلا أن السلطان السلجوقي كان له وزير كذلك، وكان هذا الوزير أكثر نفوذاً من وزير الخليفة خاصة في عهد السلاطين السلاجقة العظام.

وأن السلاجقة لم يمتنعوا عن السيطرة على أجهزة الدولة والتدخل في تنصيب الوزير وخلعه.

ولم يكن للخليفة من خيار إلا التنفيذ، وظهرت المنافسة على أشدها بين الوزير وخاصة في وزارة نظام الملك.

أما صلاحيات الوزير في هذه الفترة فهي كالعادة الأمور المالية والدواوين وأعمالها، والنظر في أمر الجند.

ويعد الوزير أكبر موظف إداري، ويظهر ذلك من "الألقاب" الفخمة التي كان يحصل عليها مثل: سيد الوزراء وصدر المشرق والمغرب ومؤتمن الدولة وعون الدين، وهذا ما يخص وزراء الخليفة، أما وزراء السلاطين فكان لهم ألقاب أخرى مثل: نظام الملك ومؤيد الملك، وكانوا يتقاضون رواتبهم إما عيناً أو بشكل إقطاعات يحصلون على مواردها كما كان في الفترة البويهية. **(59)**

ومن صفات مؤسسة الوزارة في هذا العهد: (60)

1- تزايد أهمية الوزارة ووقوف الوزير إلى جانب الخليفة في الدفاع عن حقوق الخلافة، فقد وقف الوزير ابن صدقة مع خليفته في التصدي للسلطان سنجر السلجوقي وهدده بالحرب إذا حاول احتلال بغداد قائلاً له "والله لأن سرت فرسخاً لأسيرنّ إليك فرسخين".

وأن وزير السلطان السلجوقي ازدادت أهميته بسبب اعتماد السلطان عليه، لأن هذا الأخير لا يعلم من أمور الإدارة والسياسة شيئاً بسبب قصر عهده بحياة التحضر فأسند أموره المدنية كافة إلى وزيره.

2- بقي للوزير السلجوقي خاصة قيادة الجيش والإشراف على المعسكر، ولم يكن يخلو هذا التدخل من خلافات مع قادة الجيش.

3- استمرار عمليات (مصادرة) الوزراء وحبسهم بعد عزلهم للحصول على أكبر كمية من الأموال منهم.

4- اهتمام الوزراء بعلوم الفقه والعقيدة والكلام، وذلك بسبب استفحال (المذهب الباطني) المتطرف المتمثل بالإسماعيلية والقرامطة والحشيشية، وقد قام الوزراء بتشجيع العلماء على التأليف وأسسوا المدارس من أجل نشر المذهب السني ومقاومة الغلو.

- ومن وزراء هذه الفترة المشهورين: (61)

(1) **الوزير فخر الدولة ابن جهير** الذي تزوج ابنة الوزير نظام الملك وزير السلطان ملك شاه، وقد تقلد الوزارة مرات عدة، كما تقلد الوزارة ابنه عميد الدولة.

(2) **ظهير الدين أبو شجاع الروذرواري** وكان سياسياً ماهراً بفن السياسة، فقد أخمد فتنة كادت تؤدي بحياة الكثيرين في بغداد، وكان مؤرخاً لامعاً ألف ذيلاً على كتاب تجارب الأمم وجلس للمظالم لتضلعه بالقضاء، وحج وهو وزير وتزهد وأقام في المدينة المنورة.

اعتزل أبو شجاع السياسة سنة 484هـ لإحساسه بكيد حساده حيث قال الشاعر:

تولاها وليس له عدو   وفارقها وليس له صديق

ولكنه أُقنع بالعودة بعد مدة في خلافة المستظهر فعمل "مشاوراً" للوزير مؤيد الدولة بن نظام الملك، ولكنه عزل وسجن سنة 492هـ.

(3) **الوزير أبو الحسن بن علي بن صدقة وزير المسترشد** واشتهر بواسع معرفته بقوانين وأصول الملك ومشتهراً بحب الإحسان للناس، إلاّ أن اعتزل عن الوزارة لاختلافه مع وزير السلطان السلجوقي ثم أعيد إلى الوزارة.

(4) **ومن الوزراء المشهورين: علي بن طراد الزيني (62)** الذي قال له الخليفة المقتفي أثناء استيزاره "كل من ردت إليه الوزارة شرف بها، إلا أنت فإن الوزارة شرفت بك".

أما **الوزير ابن هبيرة** فقد لعب دوراً في قيادة الجيش للقضاء على النفوذ السلجوقي وإعادة هيبة الخلافة، ووسع الوزير ابن القصاب نفوذ الخلافة في الأحواز.

أما أشهر وزير للسلطان السلجوقي فهو نظام الملك (63) **وزير السلطان آلب أرسلان وأتابك ابنه ملكشاه**، وكان نظام الملك كريماً عادلاً غيوراً على الدين من الحركات المتطرفة الباطنية، وقرب الفقهاء والعلماء، واشتهر ببناء المدارس (الجامعات) التي عرفت باسمه (النظاميات). وفي عهد ملكشاه غدا "المدبّر" لشؤون الدولة وأشرك معه أولاده الاثنا عشر حتى مات سنة 485هـ /سنة م بعد أن بقي ثلاثين سنة في الوزارة، وقد تنازع أولاده من بعده على الوزارة وعلى ثورة والدهم فآلت أمورهم إلى الاضمحلال.

- مؤسسة الوزارة في الفترة العباسية الأخيرة 590-656هـ/1194-1258م:

مع القضاء على سلطة السلاجقة زادت مكانة وزير الخليفة العباسي واتسع نفوذ الخليفة (64)، ومن أشهر وزراء الناصر الدين العباسي: الوزير مؤيد الدين القمي الذي استلم تفويضاً من الخليفة على أنه "نائب الخليفة" على البلاد والعباد، ويعد الوزير مؤيد الدين محمد بن العلقمي آخر وزير في الدولة العباسية، وقد شهد سقوط بغداد على يد المغول، واتهم من قبل العديد من المؤرخين بتواطئه مع نصير الدين الطوسي العالم الفلكي المشهور على تشجيع هولاكو على غزو بغداد 656هـ في عهد المستعصم.

ويمكننا أن نجمل صلاحيات الوزير في الفترة العباسية الأخيرة بما يأتي:

(1) إدارة الدواوين كلها وتعيين وعزل صدورها.

(2) تبليغ القضاة أمر الخليفة العباسي بتعيينهم أو عزلهم حيث يقابلهم في دار الوزارة.

(3) تبليغ نقباء العباسيين والطالبين بتوليتهم.

(4) الإشراف على مراسم تولي الخليفة للخلافة.

(5) قيادة الجيش.

(6) استقبال أمراء البلاد أو رسلهم قبل تشرفهم بمقابلة الخليفة العباسي.

نظرية الوزارة:

لقد مرّت الوزارة بفترات من القوة والضعف أطلق عليها الفقهاء وكتّاب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية مصطلحات منها وزارة "التفويض" ووزارة "التنفيذ". ومن حق الباحث أن يتساءل هل كان هذا الضعف أو تلك القوة نتيجة ضعف في نظام الوزارة أم في شخص الوزير نفسه؟ أم أن قوة شخصية الخليفة حالت دون الوزير وصلاحياته؟ ومهما كان الأمر فإنّ الوزارة مثلها مثل أية مؤسسة من المؤسسات في الدولة العربية الإسلامية نشأت من أفكار بسيطة ثم تطورت حتى تبلورت واستكملت معالمها في العصر العباسي، ويبقى التعريف بنظرية الوزارة مهماً لفهم تطور الفكر الإداري- السياسي الإسلامي في هذا المجال.

لقد صُنِّفت الوزارة من الناحية النظرية إلى صنفين: (65)

وزارة التفويض: وفيها يفوّض الخليفة إلى وزيره تدبير الأمور برأيه واجتهاده، وبهذا يصبح للوزير سلطة مطلقة في الحكم والتصرف والتولية والعزل وصرف الأموال، ويجوز لوزير التفويض أن يحكم بنفسه، أو يقلد الحكام في المظالم بدل الخليفة ويتولى الجهاد أحياناً، ومن وزراء التفويض البرامكة ويعقوب بن داود والفضل بن سهل.

أما وزارة التنفيذ: فالوزير فيها منفذ لأوامر الخليفة ليس إلاّ ويعرض عليه ما يرد من الأمور ليعمل فيها بما يأمر به، فهو والحالة هذه معين على التنفيذ وليس متقلداً للأمور، وكان وزراء المنصور وزراء تنفيذ.

وقد أشار كتّاب السياسة الشرعية إلى الفروق (66) بين وزارة التنفويض وزارة التنفيذ ويمكن تلخيصها فيما يأتي:

أولاً: أن وزير التفويض يباشر الحكم بنفسه.

ثانياً: إن وزير التفويض يحق له النظر في المظالم وتقليد الولاة والعمال بالنيابة عن الخليفة.

ثالثاً: لوزير التفويض الحق في تدبير أمور الحرب.

رابعاً: لوزير التفويض الحق في التصرف بالأموال وتعيين وجهات صرفها.

كما وضع الفقهاء وكتّاب السياسة الشرعية النظريين شروطاً لابدّ من توفرها في اختيار وزير التفويض من أهمها: الحرية والإسلام والعلم بالشريعة وأمور الخراج والحرب. وهذه الأمور غير مشترطة في وزارة التنفيذ فلو كان وزير التنفيذ ذمياً لجاز ذلك من وجهة نظر العديد من الفقهاء، على الرغم من أن آخرين حددوا تولية الذميين في أضيق الحدود. والمهم أنّ هذه الشروط وغيرها بقيت نظرية وليس لها أثر على الواقع العملي في أحيان كثيرة سواء كان ذلك في الفروق بين الوزارتين أو في الشروط الواجب توافرها في الوزراء.

مؤسسة الوزارة من وجهة نظر المفكرين والفلاسفة المسلمين:

ومن المفيد الإشارة إلى أن العديد من المفكرين الإسلاميين عالجوا موضوع الوزارة والوزراء ولعلّ أقدمهم في هذا الباب عبد الله بن المقفع الذي يقول: (67)

"لا يستطاع السلطان إلا بالوزراء والأعوان ولا ينفع الوزراء إلا بالمودة والنصيحة". ويشير ابن أبي الربيع في كتابه إلى الوزارة فيقول: (68)

"علم أنه لابد لمن تَقَلَّدَ الخلافة والملك من وزير على نظم الأمور، ومعين على حوادث الدهور يكشف له صواب التدبير".

ويرى أبي عبيد الله بن الأزرق: (69)

"إنّ صلاح السلطان وفساده لازم عن صلاح الوزير وفساده".

وقد ألّف الماوردي كتاباً في أدب الوزير قال فيه: (70)

"أنت أيها الوزير في منصب مختلف الأطراف تدبر غيرك من الرعايا، وتتدبر بغيرك من الملوك فأنت سائس ومسوس، تقوم بسياسة رعيتك وتنقاد لطاعة سلطانك فتجمع بين سطوة مطاع وانقياد مطيع".

ثم يقول:

"واعلم أيها الوزير أنك مباشر لتدبير ملك له أس هو الدين المشروع، ونظام هو الحق المبتدع، واعلم أنك لن تستفزز موادك إلا بالعدل والإحسان ولن تستدرها بمثل الجور والإساءة لأن العدل استثمار دائم والجور استئصال منقطع".

وقد عالج ابن الطقطقي موضوع الوزارة فأشار: (71)

"الوزير وسيط بين الملك ورعيته، فيجب أن يكون في طبعه شطر يناسب طباع الملوك وشطر يناسب طباع العوام ليعامل كلا الفريقين بما يوجب له القبول والمحبة. الأمانة والصدق رأس ماله".

ويرى ابن خلدون أن الوزارة هي: (72)

"أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية لأن اسمها يدل على مطلق الإعانة"، وغدا الوزير جامعاً لخطتي السيف والقلم وسائر معاني الوزارة والمعاونة.

الهوامش

(الفصل الثاني - الوزارة)

(1) ابن منظور، لسان العرب (مادة وزر) .- الزمخشري، أساس البلاغة (وزير) .

(2) المسعودي، التنبيه، 394 .- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج1، ص172 .

Wazir E.10 (1) (3)

1942 1020, ., . Goitein, The Origin (4)

(5) لقد ذكر القرآن الكريم (الوزير) مرتين، مرة في سورة طه ومرة في سورة الفرقان .- كذلك الكتاني، التراتيب الإدارية، ص17 فما فوق .

(6) راجع مقدمة كتاب الجذور التاريخية للوزارة العباسية تأليف فاروق عمر فوزي، بغداد، 1986م .

(7) المقدمة لابن خلدون، 197 فما بعد .

(8) الطبري، تاريخ، ق2، 611 .

(9) ابن الطقطقي الفخري، 152 .

(10) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج1، 191، ج6، 359 .

(11) المسعودي، التنبيه، 394 .

(12) الفخري، 122 .

(13) الجهشياري، الوزراء، 84 .- الطبري، ق3، 16 .

(14) الفخري، 124-123 .

(15) الجهشياري، 86 فما بعد .- الطبري، المصدر السابق، ق3، 20 .

(16) الفخري، 125 .

(17) المصدر نفسه، 126 .

(18) الجهشياري، 124-97 .

(19) المصدر نفسه 97 فما بعد .

(20) نفسه .

(21) الفخري، 125 .

(22) الجهشياري، المصدر السابق، 125 .

(23) نفسه، 146 .

(24) نفسه، 163-155 .- الطبري، ق3، 509 .- ابن خلكان، وفيات، 157 .

S.I kocher, Yaqub-b. Daud, M.I.o,III, Berlin, 1955. (25)

(26) الفخري، 138 .

(27) الطبري، ق3، 347 .- الجهشياري، 167 .- الفخري، 178، 192 .

(28) الجهشياري، 177 .- ابن خلكان، 443 .

(29) الجهشياري، 210 .- الطبري، ق3، 599 .

(30) الجهشياري، 210 .- الأصفهاني، الأغاني، ج11، 54 فما بعد .- المسعودي، مروج، ج6، 395 .

(31) راجع : عبد العزيز الدوري ، النظم الإسلامية ، 222 .- F. Omar, E.B., Barmacides
(32) الطبري ، ق3 ، 609 .
(33) المسعودي ، التنبيه ، 346 .
(34) ابن قتيبة ، المعارف ، 131 .- اليعقوبي ، تاريخ ، ج3 ، 170 ، 172 ، 178 .
(35) الجهشياري ، 306 .
(36) فاروق عمر فوزي ، الجذور التاريخية للوزارة العباسية ، 151 .
(37) الجهشياري ، 316 .- اليعقوبي ، تاريخ ، ج3 ، 180 فما بعد .
(38) اليعقوبي ، ج3 ، 179 .
(39) الفخري ، 168 .
(40) عبد العزيز الدوري ، النظم الإسلامية ، 227 .
(41) الفخري ، 264 .
(42) فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، 51 فما بعد .
(43) المرجع نفسه .
(44) الفخري ، 173 .- فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، 52 فما بعد .
(45) الطبري ، ج9 ، 349 .- المسعودي ، مروج ، ج4 ، 169 .
(46) الفخري ، 244 .
(47) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج11 ، 36 .
(48) مسكويه ، تجارب الأمم ، ج5 ، 8 فما بعد .
(49) ابن الأثير ، الكامل ، ج8 ، 23 .-
(50) الفخري ، 243 .
(51) مسكويه ، تجارب ، ج5 ، 199 .
(52) ابن الأثير ، ج8 ، 113 .
(53) ابن كثير ، البداية ، ج11 ، 129 .- مسكويه ، تجارب ، ج5 ، 205 .- الفخري ، 219 .- أبو يعلى ، الأحكام السلطانية ، 25 ، الصولي ، أخبار الراضي والمتقي ، 81 .- فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، 52 .
(54) الصابئ ، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء ، 32 .-
(55) الفخري ، 251 .
(56) فاروق عمر فوزي ، النظم الإسلامية ، 57 فما بعد .
(57) مسكويه ، تجارب .- ابن خلكان ، وفيات ، ج2 ، 364 .- الهمداني ، صلة ، ج1 ، 422 .
(58) ابن خلكان ، وفيات ، ج1 ، 75 .
(59) فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، 61 فما بعد .
(60) المرجع نفسه ، 61-64 .
(61) ابن الأثير ، الكامل ، ج10 ، 70 وما بعد .- ابن خلكان ، وفيات ، ج2 ، 484 .- الفخري ، 364 ، البنداري ، 79 .
(62) الفخري ، 271 .

(63) ابن الأثير ، الكامل ، ج10 ، 12 .- الفخري ، 272 .
(64) راجع : فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، 64-63 .
(65) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، 3 وبعدها .- أبو يعلى الفراء ، الأحكام ، 13 .
(66) المصدر السابق ، 15 .
(67) ابن المقفع ، الأدب الصغير (ضمن رسائل البلغاء) ، 32 .
(68) ابن أبي الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، 122 .
(69) ابن الأزرق ، بدائع السلك في طبائع الملك ، بغداد ، 1977 ، ج1 ، 178 .
(70) الماوردي ، أدب الوزير ، 3 وما بعدها .
(71) الفخري ، 121 .
(72) ابن خلدون ، المقدمة ، 197 وما بعدها .

ملحق رقم (1)

جدول بأسماء وزراء الخلفاء العباسيين في العصر العباسي الثاني*

247هـ-334هـ (1)

الوزير	تاريخ الاستيزار
المنتصر	شوال 247هـ
(1) أحمد بن الخصيب	
المستعين	استمر في وزارته حتى ربيع الثاني 248هـ
(1) أحمد بن الخصيب	
(2) أوتامش	ربيع الثاني 248هـ.- ربيع الثاني 249هـ
(3) عبد الله بن محمد بن يزداد	ربيع الثاني 249هـ
(4) محمد بن الفضل الجرجائي	249هـ.- 250هـ
المعتز	
(1) جعفر بن محمود الإسكافي	251هـ
(2) عيسى بن فرو خانشاه	252هـ. وعزل في نفس السنة
(3) أحمد بن إسرائيل الأنباري	252هـ.- 253هـ
(4) جعفر بن محمود الإسكافي	253هـ.- 255هـ
المهتدي	
(1) جعفر بن محمود الإسكافي	استمر 255هـ
(2) سليمان بن وهب	255هـ. عزل في السنة نفسها
(3) عبد الله بن محمد بن يزداد	255هـ. - رجب 256هـ
المعتمد	

* عن وزراء العصر العباسي الأول راجع كتابنا الجذور التاريخية للوزارة العباسية، بغداد، 1986م.- كذلك دراسات في التاريخ الإسلامي، عمان، الأردن، 2006م، أنظر: زامباور، معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، جزءان، القاهرة، 1951م.- D. Sourdel, Le Vizirat Abbaside, 2 Vols. Damas, 1960 . عبد العزيز الدوري: دراسات في العصور العباسية المتأخرة، ص194، توفيق اليوزبكي: الوزارة 132 - 447هـ، بغداد، 1970م.

(1) عبيد الله بن يحيى بن خاقان	رجب 256هـ.- 263هـ
(2) الحسن بن مخلد بن الجرّاح	263هـ. وعزل في نفس السنة
(3) سليمان بن وهب	263هـ - 264هـ
(4) الحسن بن مخلد	264هـ- عزله الموفق في السنة نفسها
(5) سليمان بن وهب	264هـ - 265هـ
(6) إسماعيل بن بلبل	265هـ - 277هـ
(7) أحمد بن صالح بن شير زاد	277هـ. وعزل في السنة نفسها

المعتضد

(1) عبيد الله بن سليمان بن وهب	277هـ - 288هـ
(2) القاسم بن عبيد الله بن سليمان	288هـ - 289هـ

المكتفي

(1) القاسم بن عبيد الله بن سليمان	استبقي 289هـ - 291هـ
(2) العباس بن الحسن الجرجرائي	291هـ/295هـ. وزّر للمقتدر حين أ صبح خليفة للمرة الأولى 295هـ/296هـ

ابن المعتز

(1) محمد بن داود بن الجراح	296هـ. وزّر لابن المعتز ليوم واحد

المقتدر

(1) أبو الحسن عليّ بن محمد بن الفرات	(المرة الأولى)
(2) محمد بن عبيد الله الخاقاني	
(3) علي بن عيسى بن داود بن الجرّاح	(المرة الأولى)
(4) علي بن محمد بن الفرات	(للمرة الثانية)
(5) حامد بن العباس	
(6) علي بن محمد بن الفرات	(للمرة الثالثة) قُتل في سنة 312هـ

(7) عبيد الله بن محمد الخاقاني

(8) أحمد بن عبيد الله الخصيبي (للمرة الأولى)

(9) علي بن عيسى بن الجراح (للمرة الثانية)

(10) محمد بن علي بن مقلة (للمرة الأولى)

(11) سليمان بن الحسن بن مخلد (للمرة الأولى)

(12) عبيد الله بن محمد الكلواذي

(13) الحسين بن القاسم

(14) الفضل بن جعفر بن الفرات

القاهر

(1) محمد بن علي بن مقلة (للمرة الثانية)

(2) محمد بن القاسم آل وهب

(3) أحمد بن عبيد الله الخصيبي (للمرة الثانية)

الراضي

(1) ابن مقلة

(2) عبد الرحمن بن عيسى آل الجرّاح (للمرة الثالثة)

(3) محمد بن القاسم الكرخي

(4) سليمان بن الحسن بن مخلد (للمرة الثانية)

(5) الفضل بن جعفر آل الفرات (للمرة الثالثة)

(6) أحمد بن محمد البريدي

(7) سليمان بن مخلد (للمرة الثالثة)

المتقي

(1) سليمان بن مخلد

(2) أحمد بن محمد بن ميمون

(3) أحمد بن محمد البريدي (للمرة الثانية)

(4) محمد بن أحمد الإسكافي القراريطي

(5) محمد بن القاسم الكرخي (للمرة الثانية)

(6) أبو عبد الله الكوفي

(7) البريدي	(للمرة الثالثة)
(8) القراريطي	(للمرة الثانية)

شغر منصب الوزارة سنة 330هـ

(9) القراريطي	(للمرة الثالثة)
(10) علي بن محمد بن علي بن مقلة	(ابن مقلة الثاني)

المستكفي

(1) محمد بن علي السامري

ملحق رقم (2)

وزراء الخلفاء العباسيين في العصر السلجوقي

في عهد القائم:

أبو ظاهر محمد بن أيوب 422هـ

أبو القاسم علي بن حسن بن أحمد بن المسلمة، رئيس الرؤساء 437هـ

أبو نصر محمد بن محمد، فخر الدولة (ابن جهير) (أول مرة) 450هـ

أبو الفتح محمد بن المنصور بن أحمد بن دارسيت 453هـ

أبو نصر محمد بن محمد، فخر الدولة، (ابن جهير) (المرة الثانية) 454هـ

أبو يعلى الحسين بن محمد بن عبد الله بن إبراهيم الهمداني 460هـ

أبو نصر محمد بن محمد، فخر الدولة (ابن جهير) (المرة الثالثة) 461هـ

في عهد المقتدى:

أبو نصر محمد بن محمد، فخر الدولة، (ابن جهير) 467هـ

محمد بن محمد بن محمد، عميد الدولة، (ابن جهير) (الثاني) 467هـ

أبو شجاع ظهير الدين، محمد بن الحسين 471هـ

محمد بن محمد بن محمد، عميد الدولة، ابن جهير (الثاني) للمرة الثانية 471هـ

أبو الفتح، ابن رئيس الرؤساء 476هـ

أبو شجاع ظهير الدين محمد بن الحسين بن محمد بن عبد الله بن إبراهيم 476هـ

محمد بن محمد بن محمد، عميد الدولة، (ابن جهير) للمرة الثالثة 484هـ

في عهد المستظهر:

أبو القاسم علي بن محمد بن محمد، (ابن جهير) الثالث، قوام الدين زعيم الرؤساء 493هـ

أبو المعالي هبة الله بن محمد بن المطلب، مجد الدين 501هـ

أبو القاسم علي بن محمد بن محمد، (ابن جهير) الثالث، قوام الدين زعيم الرؤساء (للمرة الثانية) 502هـ

في عهد المسترشد:

أبو علي حسن بن علي بن صدقة، جلال الدين الأول 512هـ

الشريف أبو القاسم علي بن طراد الزينبي العباسي (تولى نيابة الوزارة) 516هـ

أبو نصر أحمد بن نظام الملك 516هـ

أبو علي الحسن بن علي بن صدقة جلال الدين الأول "للمرة الثانية" 517هـ

أبو شروان بن خالد بن محمد القاشاني شرف الدين 522هـ

شرف الدين علي بن طراد الزينبي 524هـ

في عهد الراشد:

أبو الرضا محمد بن صدقة، جلال الدين الثاني 529هـ

في عهد المقتفى:

الشريف أبو القاسم علي بن طراد الزينبي العباسي 530هـ

أبو نصر المظفر بن علي بن محمد نظام الدين (ابن جهير) 535هـ

أبو القاسم علي بن صدقة، مؤتمن الدولة، قوام الدين 535هـ

أبو المظفر يحيى بن محمد بن سعيد، عون الدين، (ابن هبيرة) 544هـ

في عهد المستنجد:

أبو المظفر يحيى بن محمد بن سعيد، عون الدين (أبو هبيرة) (استبقى) 555هـ

محمد بن يحيى، عز الدين (ابن هبيرة الثاني) 560هـ

أبو جعفر أحمد بن سعيد شرف الدين بن البلدي 563هـ

في عهد المستضئ:

أبو الفرج محد بن أبي الفتوح عبد الله بن رئيس الرؤساء عضد الدين 566هـ

أبو الفضل يحيى بن عبيد الله بن محمد بن المعمر بن جعفر، زعيم الدين 566هـ

أبو بكر منصور بن أبي القاسم نصر، ظهير الدين، ابن العطار 570هـ

في عهد الناصر لدين الله:

أبو بكر منصور بن أبي القاسم نصر، ظهير الدين، ابن العطار 575هـ

أبو الفتح بن الصاحب، مجد الدين 575هـ

أبو المظفر عبيد الله بن يونس، جلال الدين 583هـ

سعيد بن علي بن حديدة، معز الدين، الأنصاري، أبو المعالي 584هـ

أبو المظفر محمد بن أحمد، مؤيد الدين، ابن القصاب 590هـ

السيد الناصر بن المهدي العلوي الرازي البغدادي ناصر الدين 592هـ

مؤيد الدين، محمد بن محمد بن عبد الكريم، القمي 592هـ

مصادر ومراجع الوزارة

(الفصل الثاني)

المصادر الأصلية:

- الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، القاهرة ، د .ت .
- الجهشياري ، الوزراء والكتاب ، القاهرة ، 1938م .
- الأصفهاني ، الأغاني ، بولاق ، 1285هـ .
- ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ليدن 1851 .
- الأتليدي ، إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العباس ، القاهرة ، 1955م .
- ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، القاهرة ، 1928م .
- ابن خلدون ، العبر ، بيروت ، 1957م .
- البلاذري ، أنساب الأشراف ، الأجزاء المحققة .
- الصابئ ، تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء ، القاهرة ، 1958م .
- الصابئ ، رسوم دار الخلافة ، بغداد ، 1964م .
- الصولي ، الأوراق ، القاهرة ، 1936م .
- ابن طباطبا ، الفخري ، بيروت ، 1960م .
- الماوردي ، الأحكام السلطانية ، القاهرة ، 1909م .
- الماوردي ، أدب الوزير ، القاهرة ، 1929م .
- المسعودي ، مروج الذهب ، باريس ، 1861-1887م .
- اليعقوبي ، تاريخ ، الطبعة الأوربية ، 1883م .
- مسكويه ، تجارب الأمم ، ليدن ، 1869 .
- أبو يوسف ، الخراج ، ليدن ، 1892م .

المراجع الحديثة العربية والأجنبية :

- الدوري ، عبد العزيز ، النظم الإسلامية ، بغداد ، 1945م .
- أحمد ، محمد حلمي ، الخلافة والدولة في العصر العباسي ، القاهرة ، 1959م .
- سورديل ، دومنيك ، الوزارة العباسية ، جزءان ، (بالفرنسية) ، دمشق ، 1960م .

- عمر ، فاروق ، النظم الإسلامية ، دبي ، 1982م .
- عمر ، فاروق ، الجذور التاريخية للوزارة العباسية ، بغداد ، 1986م .
- القاسمي ، ظافر ، نظام الحكم في التاريخ والشريعة ، بيروت ، 1977م .
- اليوزبكي ، توفيق ، الوزارة ، بغداد ، 1970م .
- مصطفى ، شاكر ، موسوعة العالم الإسلامي ورجالها ، د.م ، 1995م .
- الصالح ، صبحي ، النظم الإسلامية ، بيروت ، د.ت .
- كريزر ، كلوس ، معجم العالم الإسلامي ، بيروت ، 1991م .
- محمود ، حسن ، العالم الإسلامي في العصر العباسي ، القاهرة ، 1959م .
- عطية الله ، أحمد . القاموس الإسلامي ، بيروت ، د.ت .
- رستم ، عبد السلام ، أبو جعفر المنصور ، القاهرة ، 1965مز
- جواتين ، أصول الوزارة وخصائصها (بالإنكليزية) I.c., xvi, 1942 .
- Arnold, T., The Caliphate, London. 1965.
- Lapidus, I., A History of Islamic Societies, Cambridge, 1994.
- Udovitch, A., The Islamic Middle East 700-1900, Princeton, 1981.
- Sourdel, D., Le Vizirat abbaside, Damascas, 1959-60.
- Blay - Abramski, I., From Damascus to Baghdad: The Abbasid administrative system, ph.D. Princeton, 1982.
- Kennedy, H., The prophet and the Age of the Caliphate, London and New york, 1986.
- Grunebaum, B., Medieval Islam, Leiden, 1970
- RoolivinK, R., Historical Atlas of the Muslim peoples, Ams., 1957.
- Kennedy, H., The Early Abbasid Caliphate, London, 1981.
- Lassner, J., The shaping of Abbasid Rule, Princeton, 1980.

الفصل الثالث

نظام الإدارة

﴿إن خير من استأجرت القوي الأمين﴾

القرآن الكريم، سورة القصص

روى الإمام الشعبي عن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: "قال لي أبي: أرى أن عمر بن الخطاب يستفهمك ويقدّمك على الأكابر من أصحاب محمد (صلى الله عليه وسلم) وإني موصيك بخلال أربع: لا تفشين له سراً، ولا يجربن عليك كذباً ولا تطو عنه نصيحة ولا تغتابن عنده أحد".

قال عمر بن عبد العزيز: "دلّوني على رجل من أهل مصر له شرف وصلاح أوليّه صلاتها. فقيل له بها رجلان معاوية بن عبد الرحمن وأيوب بن شرحبيل، قال أي الرجلين أقصد؟ (أي أعدل) قالوا أيوب. فقال: فهذا أريد"

الكندي، الولاة والقضاة

"إن أحوال السلطان وتصرفاته لا تعدوا أربعة لأنها: إما أن تكون في أمور حماية الكافة وأسبابها من النظر في الجند والسلاح والحروب وسائر أمور الحماية والمطالبة، وهذا هو صاحب العسكر. وإما أن تكون في أمور مخاطباته لمن بعد عنه في المكان أو الزمان، وتنفيذه الأوامر فيمن هو محجوب عنه وهذا

هو الكاتب، وإما أن تكون في أمور جباية المال وأنفاقه وضبط ذلك من جميع وجوهه وصاحب هذا هو صاحب المال والجباية. وإما أن يكون في مرافقة الناس ذوي الحاجات عنه... وهذا راجع لصاحب الباب الذي يحجبه".

ابن خلدون، المقدمة

وليس بحاكم من لا يُبالي أأخطأ في الحكومة أم أصابا

وإن لكل حادثة لوقتاً وإن لكل ذي عمل حسابا

الشاعر أبو العتاهية

تمهيد

القيم الإدارية في الإسلام (1)

لم يفرض الإسلام نظاماً إدارياً محدداً ثابتاً، كما لم يفرض نظاماً سياسياً ثابتاً لا يتغير، ذلك أن الإسلام راعى مسألة تطور المجتمع وتغير المفاهيم عبر القرون المتتابعة ومنطق حركة التاريخ، ومن هنا جاءت مرونته وشفافيته في مفاهيمه النظرية التي لابد أن تتجسد في مؤسسات تتطور وتتغير عبر الزمن.

إن صلابة المجتمع الذي تشكل تحت راية الإسلام، أمر أثار العجب لدى الباحثين في الداخل والخارج، فالعرب بعد حملهم للرسالة الإسلامية كانوا يمتلكون مشروعاً عالمياً ورسالة ودعوة إلى العالم المعروف آنذاك. وكانت هذه الدعوة الإسلامية تلبي الحاجات الروحية والذهنية لمجتمعات شبه الجزيرة العربية وأقاليم الجوار التي كانت تعيش في زمان سادته الاضطرابات السياسية والقلق الاجتماعي والحروب المدمرة التي لم تبق ولم تذر. فانتشار الإسلام السريع، كما يقول الفضل شلق، يفسّر بأنه كان يستجيب لحاجات عميقة لدى سكان المنطقة القريبة والبعيدة عن موطنه التي انتشر فيها. فقبل الموجة الإسلامية وانتشار الإسلام وبعده، كان هناك موجات لشعوب أخرى ولكنها لم تثبت وتكون كيانات سياسية وديانات دائمة وأنظمة اجتماعية مستقرة وحضارة مستمرة متفاعلة كما فعل الإسلام، أين الفاندال؟ أين الهون؟ أين الجرمان؟ أين النورمان؟ أين الفرنج "الصليبيون"؟ أين المغول؟. إنها موجات لم تستقر وتثبت بصورة دائمية مستمرة وتكون حضارة متميزة كما فعلت الموجة الإسلامية.

كل ذلك بسبب القيم والمثل التي دعا إليها وجسّدها على هيئة مؤسسات، ومن هذه القيم هي القيم الإدارية:

- مبدأ الشورى وقبول النصيحة:

لقد أكد الإسلام من حيث المبدأ الشورى وأدخلها في كل مؤسساته، وأوجب على كل من يتولى منصباً رئاسياً أن يشاور ويقبل النصيحة والرأي الآخر، وفي قول ينسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم "من استشار لم يعدم رشداً ومن ترك المشورة لم يعدم غياً" (رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما). ولعل ذلك لم يكن إلا انعكاساً للآية القرآنية "وأمرهم شورى بينهم" والآية "وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله"، وعمل الخلفاء الراشدون ومن بعدهم ثلة من الخلفاء المسلمين بهذا المبدأ الإداري حيث يحس المرؤوسون بأنهم شركاء في الخطة والمسؤولية. لقد غدا أصحاب المناصب الرئاسية في القرون الإسلامية الأولى يحيطون أنفسهم بعدد من العلماء والفقهاء يستعينون بهم في إدارة الأقاليم، وإلى ذلك يشير ابن المقفع في قوله "إذا ابتليت بالإمارة فتعوذ بالعلماء" وهي لا شك قاعدة إدارية مهمة.

- مبدأ الرجل المناسب في المنصب المناسب:

أكد الإسلام من حيث المبدأ اختيار الرجال للمناصب الإدارية على الكفاءة والأمانة فقال تعالى على لسان ابنة شعيب عليه السلام "إن خير من استأجرتَ القوي الأمين"، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يختار للمناصب الأكفاء دون اعتبار لقرابة أو علاقة شخصية وإنما مصلحة العمل بالدرجة الأولى، وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال "من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً لمودة أو قرابة وهو يعلم أن في المسلمين من هو خير منه فقد خان الله ورسوله" (رواه أبو داود).

وسار الخلفاء في العهد الراشدي على سنّة الرسول صلى الله عليه وسلم فكان الخليفة يختار الأنسب إدارياً وذا الكفاءة في تصريف الأمور. يقول ابن الجوزي: "كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يستعمل قوماً ويدع أفضل منهم لبصرهم بالعمل". ومعنى ذلك أن الخليفة كان يفضل الوالي القوي الشخصية،

لأن الإدارة تحتاج إلى الرجل القوي ذي العزم والإرادة استناداً إلى سنة الرسول صلى الله عليه وسلم في عدم استعماله لأبي ذر الغفاري معتذراً بالقول: "يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذ بحقها وأدى الذي عليه منها". وكان عمر بن الخطاب الذي تبلورت على يديه المؤسسات الإدارية للدولة الإسلامية الفتية قد قال حين استبدل أحد عماله: "والله ما عزلته من سخطة ولكني أردت رجلاً أقوى من رجل".

- مبدأ القدوة الصالحة:

إن حسن الإدارة في الإسلام يؤكد أن الذي يتولى منصباً رئاسياً عليه أن يجعل من نفسه القدوة لغيره، فإذا وضع خطة كان أول من يطبقها، فعندما بدأ الرسول صلى الله عليه وسلم ببناء مسجد المدينة المنورة كان أول من حمل الحجارة على كتفه، وحينما أمر بحفر الخندق حول المدينة كان أول من تناول المعول وبدأ بالحفر، وهذا ما جعل أهل المدينة يندفعون إلى العمل ويقولون:

لئن قعدنا والنبي يعمل　　　　لذاك منا العمل المضلل

وكان الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) ربيب رسول الله صلى الله عليه وسلم، حين تولى منصب الخلافة يؤكد القدوة الصالحة جاعلاً من نفسه مثلاً لذلك، أما عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فقد وضع لعماله شروطاً محددة عليهم ألا يتركوها لأنهم القدوة. وكان يستدعي وفود الأمصار ليسمع رأيهم في ولاتهم وأمرائهم وأن ما حدث مع واليه أبي موسى الأشعري وواليه عمرو بن العاص مشهور حيث قال لهذا الأخير: "إيه عمرو! متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً" فكانت صرخة تنادي بالعدالة الإدارية لا تزال أصداؤها تتردد في العالم حتى يومنا هذا.

ثم إن الرئيس القدوة يبني علاقته بمرؤوسيه على أساس الاحترام المتبادل وليس على أساس التهديد، وفي هذا المعنى يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خيار أئمتكم الذين تحبونهم وتصلّون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم" (رواه مسلم).

- **مبدأ الأخذ برأي الرعية:**

حين وجه الرسول صلى الله عليه وسلم عماله إلى المناطق التي انضمت إلى الدولة الإسلامية كتب لأهل بعض المناطق عهداً يعطي لهم حق إبداء الرأي فيمن يولي عليهم. ففي المعاهدة مع أهل مقنا من اليهود تعهد لهم بأن "ليس عليكم أمير إلا من أنفسكم". وسار على هذا المبدأ الخلفاء الراشدون، فقد قبل الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) برأي قوم من قبيلة بجيلة بأن "يستعمل عليهم رجلاً منهم". وحين عين عمر بن هبيرة والي العراق أميراً جديداً على خراسان نصحه قائلاً: "... وعليك بعمال "العذر" قال وما عمال العذر قال: مر أهل كل بلد أن يختاروا لأنفسهم فإذا اختاروا رجلاً فوّله". كما كان الخلفاء يأخذون بنظر الاعتبار الأعراف الاجتماعية في توزيع المناصب الإدارية الرئاسية فكانوا لا يستعملون مثلاً رجلاً من أهل الوبر (البدو) على أهل المدر (سكان الأمصار والمدن) والعكس صحيحاً.

- **مبدأ الابتعاد عن المظاهر:**

لقد كان للرسول صلى الله عليه وسلم كنبي ورجل دولة هيبة في قلوب الناس، وكانت هذه الهيبة تنبع من خلقه "وإنك لعلى خلق عظيم" وحسن سياسته للأمور، وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم قوله: "لا تعظّموني كما يعظم الأعاجم (الروم والفرس) ملوكهم" (رواه مسلم). ويقول كذلك "من أحب أن يمثل الرجال له فليتبوأ مقعده من النار" (رواه أحمد بن حنبل). ورأى أحد الخلفاء الراشدين شيخاً من شيوخ القبائل يسير بكبرياء وخلفه أتباعه فحذره بقوله: "إياك أن تعود لذلك فإنه فتنة للمتبوع وذلة للتابع".

ومثل ذلك يقال عن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حين أدرك أن القائد خالداً بن الوليد (رضي الله عنه) بعد الانتصارات التي حققها في حروب الردة وفي جبهة العراق والشام بدأ يتصرف دون الرجوع إلى الدولة، وأن الجند بدأوا يقبلون عليه ويتعلقون به ويعظمونه فخاف الخليفة أن يفتتن هؤلاء الجند

بخالد بن الوليد أو أن تحدثه نفسه بشيء من العصيان فعزله. وفي رواية تاريخية تشير إلى الحديث الودي بين الخليفة وقائده يقول عمر (رضي الله عنه) لخالد (رضي الله عنه): "ما عزلتك لريبة فيك ولكن افتتن بك الناس فخفت أن تفتتن بالناس" وقد قبل خالد بن الوليد هذا التبرير ذي المغزى الإداري العميق (في رواية للطبري).

- مبدأ "سهولة الحجاب":

فسر بعض فقهاء الإسلام هذا الاصطلاح بقولهم: "لا شيء أضيع للعمل من شدة الحجاب على الرئيس.. ولا أهيب للمسؤولين والعمال من سهولة الحجاب، لأن المسؤولين إذا وثقوا بسهولة الحجاب على الرئيس احجموا عن الظلم والانحراف". وفي هذا المجال ينصح أبو بكر الصديق أحد عماله بقوله: "واسمر بين أصحابك تأتك الأخبار وتعلم الأسرار". وكان الخلفاء الراشدون يستقبلون "الوفود" في المدينة المنورة لسماع رأيهم في واليهم وفي رواية: "كان الوفد إذا قدموا على عمر سألهم عن أميرهم. هل يعود مرضاهم؟ كيف صنيعه بالضعيف؟... إلخ. فإن قالوا لخصلة منها لا عزله". وكان يسأل أصحابه: "أرأيتهم إذا استعملت عليكم خير من علمت ثم أمرته بالعدل أكنتُ قضيت ما علي. قالوا نعم، قال: لا حتى أنظر عمله أعمل بما أمرته أم لا". وقد فسّر أبو جعفر المنصور انعزاله عن الناس وعدم تجواله بينهم وتفقده لأمورهم شخصياً بحذره من الاغتيال قائلاً "لولا يد خاطئة لتجولت بين ظهرانيكم".

- مبدأ الجزاء من جنس العمل:

يتصور بعض الإداريين الذين يتولون مناصب رئاسية أن المبالغة في العقاب تعد سياسة ناجحة، إلا أن هذه السياسة خاطئة والأفضل منها التوسط بين الشدة والمرونة بحيث يصبح "الجزاء من جنس العمل"، وفي هذا المقام يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن شر الزعماء الحَطَمة" (رواه مسلم) ومعنى الحطمة هو من يتولى أمر الناس فيعمل على تحطيمهم.

- مبدأ الرقابة والتفتيش:

وقد ابتكرت الدولة الإسلامية مبدأ الرقابة والتفتيش، وإذا تركنا جانباً مؤسسات القضاء والحسبة والشرطة وأمثالها التي ترصد كل مفسد أو منحرف أو مقصر، نلاحظ أن الدولة قد استحدثت في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) منصب "صاحب العمال" الذي يفتش على العمال والولاة ويحقق في الشكاوى التي تقدم ضدهم، خاصة وأن الخليفة حذّرهم بقوله: "إلا أني لم أبعثكم أمراء ولا جبارين ولكن بعثتكم أمناء الهدى يهتدى بكم فأدروا على المسلمين حقوقهم ولا تضربوهم فتذلوهم ولا تحمدوهم فتفتنوهم ولا تغلقوا الأبواب دونهم فيأكل قويهم ضعيفهم".

وقد تطورت مؤسسات الرقابة في القرون التالية حيث استحدثت الدولة ديواناً للرقابة يسمى "الزمام" يراقب أعمال كتاب الديوان وتفتيش سجلاتهم. ثم أنشأت الدولة ديواناً جديداً باسم "زمام الأزمة" عمله مراقبة دواوين الزمام والتفتيش عليها. وكان من مهمات "ديوان البريد" ورئيسه صاحب البريد أن يكتب للخليفة مباشرة عن كل أمور البلد التي يعمل فيها ابتداءً من الأسعار والرشاوي وانتهاءً بالتجاوزات التي يقوم بها أصحاب المناصب الرئاسية في الولاية أو المصر.

ومنذ العصر الراشدي كانت الحكومة المركزية تشجع الرعية على الكتابة مباشرة إليها عن كل مخالفة أو حيف أو تجاوز من جانب رؤساء الدواوين أو أصحاب المناسب الرئاسية في الويلايات. وقد بادر الخليفة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) بإنشاء (بيت القصص) وهي الرقاع التي يرسلها المتظلمون إلى الخليفة لإيصال شكاواهم ضد أصحاب المناسب الرئاسية وقد تطور الأمر في العهود التالية إلى ظهور (ديوان الحوائج) في مطالع العصر العباسي، ثم ظهر "ديوان النظر في المظالم" ومهمة هذين الديوانين النظر في الشكاوى المقدمة ضد رجال الدولة وكبار الموظفين من أصحاب المناصب الرئاسية وأعيان وشيوخ ووجهاء الأقاليم ممن تجاوز الحدود واغتصب حقوق الضعفاء من الناس. وكان

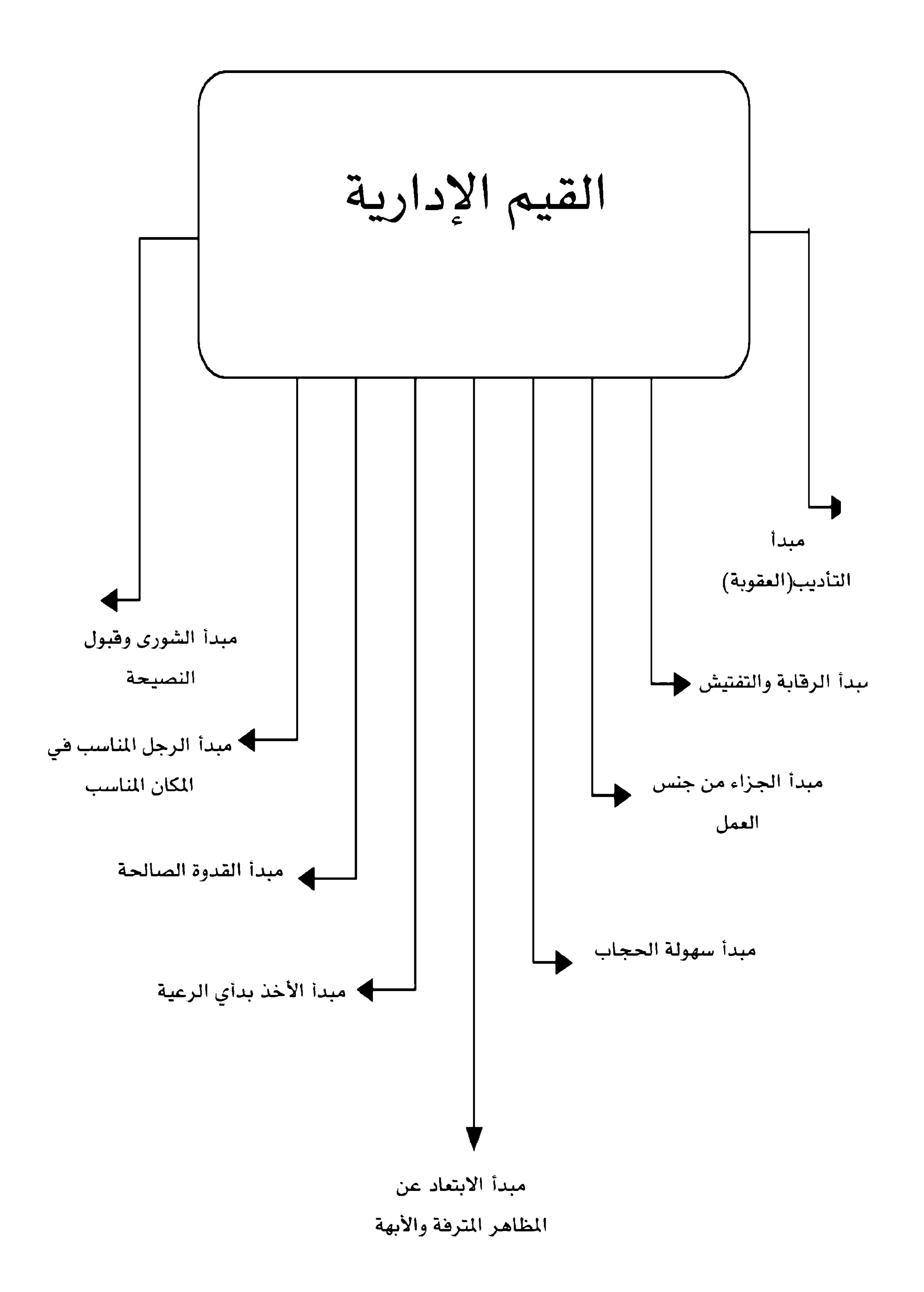
عدد من خلفاء بني أمية وبني العباس يجلسون للنظر في المظالم بأنفسهم. أما البعض الآخر فيوكلون ذلك إلى الثقة من مستشاريهم أو وزرائهم.

وقد عمد بعض الخلفاء إلى الاستعانة بفقهاء وعلماء الأقاليم وجعلهم "رقباء" على سياسات الوالي وتصرفات العامل وتصرفات الوجهاء وشجعهم على الكتابة إليه إذا شاهدوا ظلامة تقع من أصحاب المناصب الرئاسية في الأقاليم. فحين زار عمر بن عبد العزيز (رضي الله عنه) المدينة المنورة اجتمع بعشرة من فقهائها وقال لهم: "إني إنما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه وتكونون فيه أعواناً على الحق، ما أريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم فإن رأيتم أحداً يتعدى أو بلغكم من عامل لي ظلامة فأسأل الله على من بلغه ذلك إلا بلغني".

- مبدأ المقاسمة الإدارية:

كان الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يقاسم عماله إذا اقتنع بأن الزيادة في أموالهم وعقاراتهم كانت بسبب إساءتهم استخدام نفوذهم. يقول ابن الجوزي إن الخليفة عمر بن الخطاب كان إذا بعث عاملاً كتب له سجلاً بأمواله، وبعد انقضاء مدة عمله قارن بين سجله وبين الزيادة في أمواله فإذا وجد زيادة تحرى عنها ورد النصف إلى بيت المال.

"فالمقاسمة الإدارية" عقوبة تأديبية لمن تثبت عليه تهمة استغلال النفوذ. وفي العهود التالية استحدث ديوان باسم (ديوان الاستخراج) هدفه تحري فعاليات أصحاب المناصب الرئاسية في الدولة وكبار القادة والوزراء فيما يخص الزيادات في ضياعهم وأملاكهم وأموالهم ومصادرها، فإذا جاءت عن طريق المحسوبية والرشوة أو استغلال النفوذ صودرت بعد أخذ موافقة الخليفة. كما استحدث ديوان خاص يحفظ أسماء الذين صودرت أموالهم من رجالات الدولة سمي (ديوان المصادرات). وقد عزل الخليفة عبد الملك بن مروان أحد موظفيه بعد أن ثبت لديه قبوله هديه وقال له: "والله إن كنتَ قبلت هدية لا تنوي مكافأة المهدي لها إنك لئيم وإن كنت قبلتها تستكفي رجلاً لم تكن تستكفيه لولاها إنك لخائن".


القيم الإدارية
مبدأ
التأديب(العقوبة)
مبدأ الشورى وقبول
النصيحة
ببدأ الرقابة والتفتيش
مبدأ الرجل المناسب في
المكان المناسب
مبدأ الجزاء من جنس
العمل
مبدأ القدوة الصالحة
مبدأ سهولة الحجاب
مبدأ الأخذ بدأي الرعية
مبدأ الابتعاد عن
المظاهر المترفة والأبهة

وكان لهذه السياسة الإدارية نتائجها الإيجابية فيروى أن محمد بن عطية السعدي لما دخل اليمن والياً عليها قال "يا أهل اليمن هذه راحلتي فإن خرجتُ بأكثر منها فأنا سارق".

إن هذه المبادئ أرست الإدارة الإسلامية على قواعد سليمة وكان أصحاب المناصب الرئاسية في الدولة يعدّون أنفسهم القدوة الصالحة لغيرهم في تطبيق هذه القواعد الإدارية. ولكن توالي القرون وبعد العهد بالدين وبالصدر الأول للإسلام جعل أصحاب المناصب الرئاسية أنفسهم يتهاونون في تنفيذ هذه المثل وحذا الناس حذوهم، والناس كما يقول المؤرخ اليعقوبي "أشبه بزمانهم منهم بآبائهم. والناس على دين ملوكهم" فظهر الفساد الإداري والتقصير في مجالات الحياة المختلفة. وازدادت عزلة أصحاب المناصب الرئاسية عن الرعية مبررين ذلك بشتى الذرائع. وفي رواية عن الطبري أن زياد بن أبي والي العراق "كان أول من سير بين يديه بالحراب واتخذ الحرس". وقد زاد الحرس والحجاب من هذه العزلة والاتصال بالرعية والتكبر على الناس وهذا فهم خاطئ لمعنى الإدارة... فلا هو من حسن الإدارة ولا هو من المفهوم النظري الإداري الإسلامي ولا هو من خلق المسلم، وقد نسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر" (رواه ابن حنبل). وفي روايات التاريخ رفض الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أن يقبّل أحد المسلمين يده وقال له: "قبلة اليد من المسلم ذلة... ولا نحب أن نذل أحداً..".

الإدارة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين

1هـ - 40هـ/622م - 661م

هاجر الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ثلاث عشرة سنة من البعثة والدعوة في مكة في 12 ربيع الأول المصادف 24 آيلول سنة 622م وهذه السنة اعتبرت السنة الأولى للهجرة، واستمر عهد الرسول صلى الله عليه وسلم حتى سنة 11هـ/632م.

وكانت المدينة أحوج ما تكون إلى السلم وإزالة الصراع بين الأطراف من أوس وخزرج ويهود، وبدأ ببث روح التعاطف والتسامح رافعاً شعار "أيها الناس أفشوا السلام وأطعموا الطعام وصلوا الأرحام" (2)، محاولاً تكوين جماعة واحدة تحت قيادة واحدة.

وبدأ الرسول صلى الله عليه وسلم بإحلال رابطة العقيدة الإسلامية (الأخوة في الله) محل رابطة الدم أو (القبلية)، ومن الطبيعي أن تكون سلطاته في البداية مقصورة على المسلمين من مهاجرين وأنصار ولكنها وبمرور الزمن وبسبب طبيعة العلاقات امتدت لتشمل سكان المدينة المنورة.

لقد أعلن الرسول صلى الله عليه وسلم (نظام المؤاخاة) (3) على الحق والمواساة بعد خمسة أشهر تقريباً من وصوله إلى المدينة لاعتبارات اجتماعية واقتصادية، وأشار على المسلمين "تآخوا في الله أخوين أخوين". فكانوا يتساوون في الحقوق ويتوارثون في الممات حتى موقعة بدر، حيث انقطعت المؤاخاة في الميراث. وقد أشار صالح أحمد العلي (4) أن المؤاخاة تختلف عن الحلف من حيث أن لها سمة اجتماعية أعمق ولها التزامات اقتصادية، ويوضح خالد صالح العسلي (5) أن الحليف يعد أقل منزلة في القبيلة لأنه يعيش تحت حماية القبيلة وديته نصف دية الصريح. لذا فإن الرسول صلى الله عليه وسلم أراد من المؤاخاة أن يضمن علاقة بين المهاجرين والأنصار تقوم على المساواة في الحقوق والواجبات، وتشير بعض الروايات أن عددهم كان مائة، خمسون من المهاجرين وخمسون من الأنصار، وفي روايات أخرى أقل من ذلك بقليل.

أما الخطوة المهمة الأخرى فهي إعلان (الصحيفة) (6) وهي كتاب يحتوي على خمسين فقرة هي بمثابة "دستور" ينظم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بين فئات المجتمع في المدينة المنورة وبين الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه رسولاً ورئيس دولة.

لقد أشار هاشم يحيى الملاح (7) أن المحور الأساسي للصحيفة هو فكرة إيجاد "أمة واحدة من دون الناس" وقسم تنظيمات الصحيفة إلى أقسام عدة هي:

(1) الأمة الواحدة وأهل المدينة.

(2) الأمة والتنظيم القبلي.

(3) الأمة وحقوق الأفراد.

(4) الأمة والقبائل اليهودية.

(5) سلطات الرسول (صلى الله عليه وسلم) في قيادة الأمة.

أما "الأمة" فقد عرفها المؤخرون المحدثون تعريفات عديدة على أن الأمة التي أرادها الرسول (صلى الله عليه وسلم) هي كيان سياسي يتجاوز الدم والقرابة ويجعل أساسه العقيدة والولاء. وقد شملت المسلمين من الأنصار والمهاجرين ومن لحق بهم، وكذلك المشركين واليهود والمتحالفين في المدينة المنورة. والأمة هي الجماعة التي ارتضت أن تعيش في إطار النظام الإسلامي الجديد وتحت زعامة الرسول (صلى الله عليه وسلم). وقد حافظت الأمة على تشكيلات القبيلة فيها، حيث تألفت من مجموعات. واليهود إحدى فئات الأمة وحلفاء لها. أما حقوق الأفراد فالأمة مسؤولة عن حمايتها وحماية حرية العقيدة والمساواة في المعاملة وإقرار مبدأ المسؤولية الفردية.

أما سلطات الرسول (صلى الله عليه وسلم) في قيادة الأمة، فالمعروف في الإسلام أن السيادة للشرع والسلطة تعود إلى الأمة التي تودعها للرئيس الذي تختاره. فكان الرسول (صلى الله عليه وسلم) صاحب الأمر في القضايا التنفيذية والقضائية والعسكرية، وأوجبت الصحيفة عرض القضايا الخلافية عليه، كذلك إعلان الحرب والدخول في السلم من اختصاص الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأكدت الصحيفة الأمن والسلم في المدينة المنورة وأعطته بعداً دينياً فيثرب حرم آمن مثلها مثل مكة المكرمة.

كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يستخلف بعض صحابته حين خروجه من المدينة المنورة، فقد استخلف مرة سعد بن عبادة سيد الخزرج ومرة سعد بن معاذ سيد الأوس. كما بعث الرسول (صلى الله عليه وسلم) عماله على الصدقات على

المناطق التي دخلت ضمن دولة الإسلام الفتية (8). وفي المعاهدة مع يهود قعنا قرب أيله أكد الرسول (صلى الله عليه وسلم) "أن ليس عليكم أمير إلا من أنفسكم". كما أرسل عمالاً على بعض مدن الحجاز واليمن وبعض القبائل ليؤموهم في الصلاة ويجبوا الزكاة ويفصلوا في أمورهم اليومية. (9)

لقد استندت سياسة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في اختيار عماله على الآية القرآنية "إن خير من استأجرتَ القوي الأمين" ولذلك لم يستعمل أبا ذر الغفاري لأنه كما قال "يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذ بحقها وأدى الذي عليه فيها". وفي حديث آخر أكد الرسول (صلى الله عليه وسلم) صلاح العلماء والأمراء لأن صلاحهم هو صلاح الناس.(10)

أما إدارة الأرض في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) فسنتكلم عنها في الفصل الخامس بالنظام المالي.

- الإدارة في عهد الراشدي:

لقد ظهرت الخطوط العامة لهيكل الإدارة في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) من 13هـ-23هـ/644-634م، الذي يعد واضع أسس النظم الإدارية في الدولة (11)، ولعل أهم الأعمال الإدارية التي قام بها هذا الخليفة:

- **تأسيس الديوان** (12): وهو السجل الذي تدون فيه أسماء المستفيدين من العطاء، كما أصبح يعني المكان الذي يحفظ فيه السجل. وقد أسس عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) سنة 20هـ الديوان من أجل تنظيم العطاء (الراتب) وتوزيعه على مستحقيه، وقد اتبع عمر بن الخطاب نظام التفضيل في العطاء حسب معايير معينة، وسنأتي على الديوان حين نتكلم عن النظام المالي.
- **تمصير الأمصار** (13): والأمصار هي قواعد عسكرية - إدارية يسكن فيها المقاتلة، وهي مواقع متقدمة على جبهات الجهاد كافة، فقد كانت البصرة

والكوفة والفسطاط وجواثا والجابيه والقيروان أمصاراً إسلامية مصرّت من قبل الدولة.

- **وضع التقويم الهجري** (14): إن توسع الدولة الإسلامية ترتب عليه الحاجة إلى وضع تقويم، واتفق الصحابة على اعتبار هجرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) بداية التقويم لأنها كما قال عمر فرقت بين الحق والباطل، ولكن عمر لم يجعل بداية التقويم شهر ربيع الأول الذي حصلت فيه هجرة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، بل اتخذ شهر محرم من تلك السنة مبتدِئاً للتقويم الهجري، لأن المحرم هو منصرف الناس من حجهم وهو شهر حرام. ومعنى ذلك أن بداية السنة الهجرية حدثت قبل مقدم الرسول (صلى الله عليه وسلم) بشهرين وبضعة أيام. وقد وضع عمر بن الخطاب التقويم 16هـ/637م.
- **عمر والرعية** (15): وكان عمر بن الخطاب يعطي لكل والي "عهد تعيين" يتضمن السلطات المخولة إليه، وكثيراً ما كان يوصيهم بالرعية بقوله "إلا أني لم أبعثكم أمراء ولا جبارين، ولكن بعثتكم أمراء الهدى يهتدي بكم، فأدوا على المسلمين حقوقهم ولا تضربوهم فتذلوهم ولا تحمدوهم فتفتنوهم ولا تغلقوا الأبواب دونهم فيأكل قويهم ضعيفهم".

وأوصى بالعرب خير حين قال: "لا تجلدوا العرب فتذلوها ولا تحجروها تفتنوها ولا تغفلوا عنها فتحرموها".

طبيعة النظام الإداري الراشدي (16):

ويمكننا أن نقرر القواعد التالية في النظام الذي وضعه الخليفة عمر بن الخطاب:

أولاً: كان الخليفة عمر يختار الأفضل إدارياً وذا الكفاءة في تصريف الأمور كعامل أو وال. ولهذا يشير ابن الجوزي قائلاً: "كان عمر بن الخطاب يستعمل قوماً ويدع أفضل منهم لبصرهم بالعمل". (17)

ثانياً: كان عمر بن الخطاب يفضل الوالي القوي على الضعيف ذلك لأن الإدارة تحتاج إلى الرجل القوي بشخصيته وإرادته وعزمه على تنفيذ الأمور، ويشير الطبري إلى أن عمر حين عزل شرحبيل على السواحل قال: "... إني والله ما عزلت شرحبيل عن سخطه ولكني أردت رجلاً أقوى من رجل". (18)

ثالثاً: سار الخليفة عمر بن الخطاب سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في الأخذ برأي الرعية في تعيين واليهم أو عاملهم (19) فحين اعترض قوم من قبيلة بجيلة على تعيين وال عليهم قائلين لعمر "استعمل علينا رجلاً منا" قَبِل عمر الاعتراض بعد أن أخذ كذلك برأي الوالي المعين ولم يستبد الخَليفة برأيه.

رابعاً: إدراك الخليفة عمر بن الخطاب ببعد نظره وتحسسه لأحوال الرعية ضرورة أخذ الأعراف الاجتماعية والحضرية بعين الاعتبار حين قام بتعيين الوالي على إقليم معين. ففي رواية للطبري أن عمر بن الخطاب كان لا يستعمل رجلاً من أهل الوبر على أهل المدر والعكس صحيح. (20) وأهل المدر هم أهل المدن المتحضرون أما أهل الوبر فهم البدو سكان الخيام.

خامساً: أكد عمر بن الخطاب الاختصاص في العمل الإداري وضرورة توزيع الواجبات على من يصلح لها من الأشخاص. ففي رواية تاريخية أن عمر كتب إلى سعد بن أبي وقاص بالعراق: "إن شاور طلحة الأسدي وعمرو بن معد يكرب في أمر حربك ولا تولهما من الأمر شيئاً فإن كل صانع هو أعلم بصنعته".

سادساً: ابتكر عمر بن الخطاب منصب "صاحب العمال" وواجبه التفتيش على العمال والتحقيق في الشكاوى التي تأتي ضدهم ... وفي رواية عن الطبري (21) أن عمر أرسل محمد بن مسلمة (صاحب العمال) إلى العراق للتحقيق في شكوى ضد سعد بن أبي وقاص أمير الجيش بالعراق على الرغم من صعوبة الموقف العسكري واستعداد المسلمين للمعركة الحاسمة مع الأعاجم الساسانيين.

بل والأكثر من هذا أن الخليفة عمر بن الخطاب كان يقوم بالتفتيش والتحقيق بنفسه، حيث حقق مع أبي موسى الأشعري حين شكاه ضبة العنزي وبعد التحقيق قال عمر: "ألا إن ضبة العنزي غضب على أبي موسى، فصدق عليه وكذب، فافسد كذبه صدقه فإياكم والكذب فإن الكذب يهدي إلى النار". (22)

سابعاً: وكان عمر بن الخطاب قد وضع شروطاً معينة لعماله عليهم ألا يتركوها أو ينتهكوها يقول ابن الجوزي أن عمر كان يشترط على عامله (23) "أن لا يركب دابة، ولا يلبس رقيقاً ولا يأكل نقياً، ولا يغلق بابه عن حوائج الناس وما يصلحهم" وقد أنّب عمر واليه على مصر حين خالف هذه الشروط واستدعاه إلى المدينة المنورة وهدده بأن يستعمله راعياً على الشاة بدلاً من ولاية مصر عقوبة تأديبية له وعبرة لمن اعتبر من الولاة.

كما وبخ الخليفة عمر بن الخطاب واليه على مصر عمرو بن العاص لأنه حابى وجامل عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب ابن الخليفة. وأرسل إليه رسالة يقول فيها: "إنما عبدالرحمن بن عمر رجل من رعيتك تصنع به ما تصنع بغيره من المسلمين. ولكن قلت: هو ولد أمير المؤمنين، وقد عرفت أن لا هوادة لأحد من الناس عندي في حق يجب لله عليه فإذا جاءك كتابي هذا فابعث به في عباءة على قتب حتى يعرف سوء ما صنع. (24)

ثامناً: كان عمر بن الخطاب يراقب عماله وأمراءه وولاته. فقد كان خالد بن الوليد أمير الجيش في غربي العراق وبلاد الشام وكان يجتهد برأيه دون استشارة الخليفة أحياناً. كما وأن الانتصارات التي حققها في جبهتي العراق والشام وقبلهما في حروب الردة جعلت الجند يقبل عليه ويتعلق به. ولعل ذلك كان سبباً مهماً في عزل عمر لخالد في الوقت المناسب قبل أن يفتتن هو بولاء الجند وتحدثه نفسه بشيء من العصيان، ولذلك قال عمر حين عزل خالد أني لم أعزله عن ريبة ولكن الناس عظموه فخشيت أن يوكلوا به". وقال عمر لخالد بن الوليد حين قابله: "ما عزلتك لريبة فيك ولكن افتتن بك الناس فخفت أن تفتتن بالناس". (25)

تاسعاً: كان عمر بن الخطاب يجتمع بوفود الأمصار الإسلامية ويستدعيهم إلى المدينة لسماع رأيهم في واليهم أو أميرهم. وفي رواية تاريخية "كان الوفد إذا قدموا على عمر سألهم عن أميرهم... هل يعود مرضاكم؟ هل يعود العبد؟ كيف صنيعه بالضعيف؟ هل يجلس على بابه؟ فإن قالوا لخصلة منها لا عزله"... في رواية أخرى أن "عمر لا يعزل أحداً إلا عن شكاة أو استعفاء من غير شكاة".

عاشراً: وضع الخليفة عمر بن الخطاب قاعدة إدارية لا تزال مقررة في تعليمات التوظيف لدى الدول الحديثة وهي لا يجوز للموظف الرسمي أن يعمل بالتجارة، وكان عمر يصادر الأموال التي تاجر بها العامل أو الوالي ويضيفها إلى بيت المال. فقد صادر عمر أموال عتبة بن أبي سفيان واليه على كنانة لأنه تاجر بأموال أثناء عمله.

كما كان عمر بن الخطاب "يقاسم" عماله إذا اقتنع بأن الزيادة في أموالهم كانت إساءة لاستعمال مراكزهم كولاة للدولة. يقول ابن الجوزي: "كان عمر إذا بعث عاملاً كتب له: "وبعد انقضاء فترة عمله قارن بين السجل. وبين الأموال الشخصية فإذا وجد زيادة قاسمه ورد النصف إلى بيت المال. "فالمصادرة والمقاسمة" إذن كانتا عقوبة تأديبية إذا اقتنع الخليفة بأن لها ما يبررها.

حادي عشر: سن عمر بن الخطاب سنة حسنة لعماله وولاته في الأقاليم، فكان يستقبل المراجعين في كل الأوقات ولم يكن بداره "باب ولا حجاب. يصلي الصلاة ثم يقعد فيكلمه من شاء" وفي رسالة وجهها إلى معاوية بن أبي سفيان قال فيها: "أما بعد فإني لم آلك في كتابي إليك ونفسي خيراً. إياك والاحتجاب دون الناس وأذن للضعيف وادنه، حتى ينبسط لسانه ويجترئ قلبه وإنما أتوى حقه من حبسه".

ثاني عشر: وقد أوجب عمر بن الخطاب على عماله السير بالعدل بين الرعية فقد خطب يوماً فقال: "إلا أني والله ما أرسل عمالي ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسننكم. فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إليّ فوالذي نفسي بيده إذن لأقصّينه".

وقصة الخليفة مع واليه أبي موسى الأشعري وكذلك مع عمرو بن العاص مشهورة حيث طلب من المتظلم أن يضرب عمرو بن العاص ثم قال له "أيه عمرو! متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟".

وعزل عمر عمار بن ياسر عن الكوفة سنة 22هـ بعد أن شكاه أهلها وقالوا "هو والله غير كافٍ ولا مجزٍ ولا عالم بالسياسة". (26)

النظام الإداري في الفترة الأموية

41هـ - 132هـ/661 - 759م

■ التقسيمات الإدارية:

مقدمة:

إن المؤسسات الإدارية الأموية تعبر عن وجهة نظر الدولة الأموية في تدبيرها أمورها، ووجهة النظر الأموية تتمثل في مفاهيم وآراء جُسّدت في نظم ومؤسسات خلال الفترة الأموية. والمؤسسات ليست ثابتة وإنما تتطور وتتغير حسب الظروف ومستجدات الأحوال، وهي في كل الأحوال تعبر عن مدى قدرة الدولة على الاستجابة لحاجاتها ومتطلباتها التي تتطور باستمرار. وقد تكلمنا فيما سبق عن طبيعة النظام السياسي الأموي، وسنتطرق في هذا المحور عن طبيعة النظام الإداري الأموي الذي يضم من جملة ما يضم طبيعة الإدارة الأموية التي اختارت اللامركزية الإدارية بعد المركزية الإدارية في عصر الراشدين.

كما سنتكلم عن التقسيمات الإدارية وعن الدواوين التي أسست في هذه الفترة وتطورها السريع، وفئة الموظفين (الكتّاب) العمود الفقري للدواوين وأهميتهم المهنية وكذلك دورهم الثقافي والفكري الذي بدأ في الفترة الأموية ولكنه اتضح بصفة أكثر من عصر العباسيين الأوائل. وتشمل النظم الإدارية كذلك الإمارة على الولايات والأقاليم.

لقد ورث الأمويون الإدارة في عصر الراشدين، كما ورثوا التقاليد الإدارية البيزنطية في بلاد الشام ومصر، وحاولوا أن يستفيدوا من الملائم منها. ثم تحولوا بعد ذلك وخاصة منذ عهد هشام بن عبد الملك إلي محاولة الاستفادة من الإدارة الساسانية ومظاهرها في العراق والأقاليم الشرقية.

أما **التقسيمات الإدارية** (27): فالمعروف أن الدولة الأموية اتسعت ولاياتها لتشمل أقاليم عديدة. أهم تلك الويلايات هي بلاد الشام إقليم الدولة المركزي، ثم العراق ثم مصر، وبموجب اللامركزية الإدارية كانت بلاد الشام تحت إدارة الخليفة وكانت قد قسمت أجناداً منذ زمن الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب وهي جند فلسطين وجند الأردن وجند دمشق وجند حمص ثم أضيف إليها جند خامس هو جند قنسرين وعلى هذه الأجناد ولاة يساعدوا الخليفة في إدارتها.

واتضحت اللامركزية الإدارية الأموية في إدارة العراق ومصر (28) فكان الخليفة يعين والي العراق ويترك له حرية تعيين الولاة والأمراء والعمال على أقاليم المشرق الإسلامي التابعة للعراق. فوالي العراق يعد مسؤولاً أمام الخليفة الأموي عن أقاليم بلاد فارس حتى خراسان في الشرق، وإقاليم الخليج العربي في الجنوبي الشرقي لشبه الجزيرة العربية. وكذا الحال بالنسبة لوالي مصر الذي يعد مسؤولاً عن أفريقيّة (تونس وشرقي الجزائر) والمغرب الأوسط والمغرب الأقصى والأندلس بعد فتحها. هذا مع وجود حالات استثنائية في ظروف غير عادية حيث كان الخليفة يعين مثلاً والياً على خراسان أو والياً على أفريقية، وفي هذه الحالة لا يكون لوالي العراق أو والي مصر أية سلطة على الوالي المعيّن من الحكومة المركزية في دمشق، وقد عبر المدائني عن اللامركزية الأموية حين قال: "عمل العراق من هيت (على الفرات) إلى الصين والهند والسند والرأي وخراسان وطبرستان إلى الديلم والجبال وإنما قالوا ذلك لأن هذا كله في أيام بني أمية يليه والي العراق". وكان الحجاج بن يوسف الثقفي خير من طبق السياسة اللامركزية حين تولى العراق بين 75هـ و95هـ وكانت سلطاته هي السلطات التي يتمتع بها الخليفة نفسه، وقد تمتع بهذه السلطة أغلب ولاة العراق.

أما مصر فكان واليها مسؤولاً عن برقة وطرابلس بعد فتحهما في العهد الراشدي، أما في الفترة الأموية فقد وهبها معاوية بن أبي سفيان إلى عمرو بن العاص طوال حياته. وحين تولاها مسلمة بن مخلد ضم إليه المغرب من طرابلس إلى طنجة. ثم تولاها عبد العزيز بن مروان (أخو الخليفة عبد الملك) لمدة عشرين سنة وكان مطلق التصرف بها وببلاد المغرب جبايتها ومغنمها، ولكن والي مصر في عهد عمر بن عبد العزيز وبعده لم يعد مطلق التصرف في الويلايات الواقعة غرب مصر حيث فصلت ولاية أفريقيّة عنها، وربما قبل ذلك. (30)

أما بقية الويلايات فلعل في مقدمتها الحجاز التي كانت مع العراق من الأقاليم التي تتمركز فيها المعارضة ضد الأمويين. وهذا ما دعى الخلفاء الأمويين إلى الاهتمام بها وتعيين أشخاصاً من الأسرة الأموية لإدارتها. وفي رواية (31) عن معاوية بن أبي سفيان أنه إذا أراد أن يولي رجلاً من بني حرب ولاه الطائف فإن رأى منه خيراً ولاه مكة معها فإن أحسن الولاية جمع له معهما المدينة المنورة. فإذا تولى الثلاثة يكون قد حذق الإدارة. واشتهر من ولاة الحجاز مروان بن الحكم وأبان بن عثمان بن عفان وعمر بن عبد العزيز الذي بقي والياً عليها أكثر من ست سنوات قبل أن يتسلم الخلافة.

أما إقليم الجزيرة الفراتية فقد ضُم إلى جند قنسرين مؤقتاً ثم فصل عنه، وضمت الموصل وأرمينية وأذربيجان إلى إقليم الجزيرة الفراتية. وقد اهتم الأمويون بهذا الإقليم لكونه منطقة ثغرية محاددة للروم (الثغور الجزرية)، ولكونه موطن للقبائل العربية ذات التقاليد العريقة والتي تتجول في هذا الإقليم ذي الأمطار الغزيرة والمراعي الشاسعة وقد تقاسمته القبائل فأصبح دياراً لربيعة ومضر وبكر. وكان مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين قد استقر في حرّان بالجزيرة الفراتية وحكم الدولة من هناك. (32)

أما إقليم اليمن فقد اشتمل على مهرة وحضرموت وصنعاء وتهامة ونجد اليمن وسائر مخالفيها. وكان واليها يعين من الحكومة المركزية بدمشق، ويتمتع في إقليمه بصلاحيات واسعة على سائر أرجائها. (33)

أما نوعية الولاة وعمال الأقاليم الذين كان الخليفة الأموي يختارهم، فالأعم الأغلب أنهم كانوا يدققون في اختيارهم، فقد شغر منصب والي مصر زمن الخليفة عمر بن العزيز فقال: "دلُّوني على رجل من أهل مصر له شرف وصلاح أوليها صلاتها فقيل له بها رجلان معاوية بن عبد الرحمن وأيوب بن شرحبيل فقال أي الرجلين أقصد (أي أعدل) فقالوا أيوب، قال فهذا أريد". (34)

وكان الوالي بدوره يترك أهل كل بلد يختاروا لأنفسهم عمالاً، فحين ولي يزيد بن عبد الملك عمر بن هبيرة العراق وخراسان. ولى هذا الأخير مسلم بن سعيد خراسان وقال له: "عليك بعمال العذر، قال وما عمال العذر؟ قال: مُرْ أهل كل بلد أن يختاروا لأنفسهم...". (35)

وكان الخليفة في اختياره لولاته وعماله غالباً ما يوازن بين التكتلات القبلية اليمانية والمضرية والربعية بحيث مختلف تختلف الأطراف. على أن هذه القاعدة لم تسر على كل الخلفاء الأمويين، بل تميز بعضهم في ذلك مثل معاوية بن أبي سفيان وعبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز وهشام بن عبد الملك. (36)

كما كان الخليفة في بلاد الشام وولاته في الأقاليم يستعينون بالفقهاء والعلماء ويأخذون برأيهم. ونشير إلى مثال عن عمر بن عبد العزيز حين زار المدينة المنورة واجتمع بعشرة من فقهائها، وقال لهم "إني دعوتكم لأمر تؤجرون عليه وتكونون فيه أعواناً على الحق. ما أريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم.. فإن رأيتم أحداً يتعدى أو بلغكم عن عامل لي ظلامه فأحرج الله على من بلغه ذلك إلا بلغني". (37) وبهذا فقد جعل هذا الخليفة العلماء والفقهاء "رقباء" على موظفي الدولة. وكان فقيه مصر الليث بن سعد يرشح واليها، وقد نال العديد من ولاة الأمويين وعمالهم شهرة في التاريخ نذكر منهم زياد بن أبيه وابنه عبيد الله ونصر بن سيار والمهلب بن أبي صفرة، وأبناءه وعمر بن هبيرة وابنه يزيد وعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة والحجاج بن يوسف الثقفي وخالد بن عبد الله القسري. ومن الأمراء مسلمة بن عبد الملك وعبد العزيز بن مروان ومروان بن محمد قبل أن يتسلم الخلافة.

وقد ظهرت بدع جديدة أو مظاهر مستحدثة في الإدارة الأموية، نذكر منها إعطاء الولاية طعمة أو ضماناً لوالي مثلما عمل معاوية بن أبي سفيان مع عمرو بن العاص بالنسبة لمصر (38) إذ لا يجوز التخلي عن حقوق بيت مال المسلمين. وكانت الأبهة والفخامة في موكب الخليفة أو الوالي مظهراً جديداً، وكان الخليفة عمر بن الخطاب قد استنكر ذلك من واليه على بلاد الشام معاوية وقال له: أكسروية يا معاوية؟ (39). وقد حذا الولاة في العصر الأموي حذو الخلفاء، فالناس كما يقول اليعقوبي: (40) "أشبه بزمامهم منهم بآبائهم، والناس على دين ملوكهم". وفي رواية تاريخية (41) أن أول الولاة الذي سير بين يديه بالحراب والحرس هو والي العراق زياد ابن أبيه.

ومن البدع التي طبقها مؤسس الدولة الأموية معاوية بن أبي سفيان قاعدة لا قَوَد من العمال. فلم يعاقب عامله على البصرة بعد أن اشتكى عليه جماعة من أهل البصرة لظلم وقع عليهم فقال معاوية: أما القَوَد من عمالي فلا يصح ولا سبيل إليه، ولكن إن شئتم وديت لصاحبكم" (42). وليس كل الخلفاء الأمويين اتبعوا طريقة معاوية.

■ الدواوين الأموية:

أشرنا سابقاً إلى إن أهم ديوانين في فترة الخلافة الراشدة هما: ديوان الجند وديوان بيت المال، إلا أن الحاجة دعت إلى تعدد الدواوين في الفترة الأموية وظهور دواوين جديدة. وتشير رواياتنا التاريخية (43) إلى عدد من هذه الدواوين ظهرت تباعاً منذ عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان. ولابد أن نميّز بين الدواوين المركزية في دمشق والدواوين المحلية في الأقاليم.

ومن المؤرخين الأوائل (44) من يرى أن هناك ثلاثة دواوين رئيسية في الدولة الإسلامية هي: ديوان الخراج وديوان الجند وديوان الإنشاء (الذي كان يسمى ديوان الرسائل) لضرورتها، أما الدواوين الأخرى فتأتي بعدها، أما أهم الدواوين الأموية فهي: (45)

- **ديوان الجند**: وقد استمر على الأساس الذي وضعه الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وفيه تحفظ سجلات المقاتلة وأوصافهم وأنسابهم ومقدار عطائهم ورزقهم. وكانت الأمة كلها مقاتلة فكل شخص بالغ وصحيح الجسم يسجل في الديوان. وكان العرب المسلمون ينضمون إلى الديوان ثم شمل العطاء غيرهم.

- **ديوان الخراج**: وهو أهم ديوان في الدولة ويوازي في أهميته ديوان الجند. ويتولى تنظيم ضريبة الخراج وجبايتها. وفي رواية للطبري (46) أن الخليفة عمر بن عبد العزيز عدّ الأموال أحد الأركان التي تثبت السلطان، بل إن الخليفة عبد الملك بن مروان كان يقول: "الملك لا يصلح إلا بالرجال والرجال لا يقيمها إلا الأموال" (47). وكان على ديوان الخراج في عهد معاوية سرجون الرومي، وبدأ معاوية بالطلب من الولايات أن ترسل الفائض من أموالها إلى بيت المال بدمشق.(48)

- **ديوان الصدقات**: وينظر في موارد الزكاة وتوزيعها على مستحقيها حسب الشرع الإسلامي، ويشير إليه الجهشياري (49) في خلافة هشام بن عبد الملك لأول مرة، ولعل ديوان الخراج كان يشرف على الصدقات قبل تأسيس الديوان.

- **ديوان الخاتم**: وتشير روايات عدة (50) أن معاوية بن أبي سفيان كان أول من أسس هذا الديوان، إثر تزوير حصل في رسالة إلى والي العراق زياد بن أبيه أمر فيه بإعطاء حاملها مائة ألف درهم فبدل حاملها المبلغ إلى مائتي ألف درهم. ومهمة هذا الديوان حفظ نسخة من رسائل الخليفة وتعليماته بعد ختم النسخة الأصلية بالشمع. وكان لكل خليفة أموي نقش خاص لخاتمه فكان نقش خاتم معاوية "لا قوة إلا بالله". أما خاتم عمر بن عبد العزيز "لكل عمل ثواب" (51). وقد سار الولاة في ولاياتهم على الأسلوب نفسه في حفظ نسخ من كتبهم.

- **ديوان الرسائل**: وكان يتولاه صاحب ديوان الرسائل وقد سمي فيما بعد (ديوان الإنشاء). وكان كتّاب ديوان الرسائل يكتبون للخلفاء رسائلهم وأوامرهم

إلى الولايات والدواوين. وقد وردت نسخ من بعض هذه المراسلات الداخلية والخارجية المحفوظة في ديوان الرسائل وخاصة في المؤلفات الأدبية وكانت بليغة وتنسب إلى عبد الحميد الكاتب. وتشير رواية تاريخية (52) أن الخليفة الوليد بن عبد الملك قد "جوّد القراطيس وجلل الخطوط وفخّم المكاتبات". حيث كانت رغبة الوليد أن تتميز مراسلات الخلافة عن غيرها من المراسلات العادية. وهذا ما يؤكده القلقشندي في كتابه (صبح الأعشى في صناعة الإنشا) (53) حيث يشير إلى فخامة الديوان المركزي للرسائل، أما ديوان الرسائل في العراق الذي كان واليه مسؤولاً عن المشرق الإسلامي كله، ولذلك اهتم ولاته أمثال زياد بن أبيه والحجاج الثقفي بهذا الديوان وباختيار كتّابه بحيث غدا يضاهي الديوان في دمشق، وظلت طريقة عبد الحميد الكاتب التي شاعت في الفترة الأموية مستخدمة في العصر العباسي ولذلك شاع القول "بدأ الإنشاء بعبد الحميد واختتم بابن العميد". (54)

- **ديوان النفقات**: ويتصل هذا الديوان ببيت المال، وربما اتضح بصورة أكثر في عهد سليمان بن عبد الملك. وكانت مهمته النظر في المصروفات التي تنفقها الدولة على الجيش والإدارة والخدمات العامة.

- **ديوان البريد**: أول من أنشأ ديوان البريد معاوية بن أبي سفيان، إلا أن هذا الديوان كان مقتصراً على خدمة الدولة لا الناس، فكان يقوم بالأعمال والخدمات الرسمية التابعة للدولة الأموية، وكانت مهمة الديوان تتشعب إلى شعبتين، الأولى: إيصال الأخبار عن الولايات وما يحدث فيها من أحداث سياسية أو تقلبات اقتصادية وهو بهذا يقوم بوظيفة "المخابرات" للحكومة المركزية. أما الشعبة الثانية فهي نقل المراسلات الرسمية وبسرعة من العاصمة وإليها، ولذلك كانت للبريد محطات وسكك وخيول وأفراد مدربين على سرعة الحركة وخفتها. وفي أيام الحروب كان البريد يستخدم في نقل المقاتلة من منطقة إلى أخرى وبسرعة، وكانت نفقات هذا الديوان باهظة ولم تكن الدولة تبخل في الصرف لأن الأمر يتعلق بأمنها وسلامتها. ففي رواية أن نفقات ديوان البريد في العراق في ولاية

يوسف الثقفي 120هـ- 126هـ أربعة ملايين درهم. ولعل سبب تدهور الدولة الأموية وسقوطها على حد قول أحد أنصارها أن البريد في أواخر العهد الأموي "لا يشدّ له سرج ولا تلجم له دابة". وفي قول آخر "إن زوال ملكنا استتار الأخبار عنا". (55)

- **ديوان المستغلات**: وهو الديوان الذي يدير ممتلكات الدولة غير المنقولة من عمارات ومخازن وحوانيت وأبنية وعقارات وأملاك أخرى. ويرد اسمه للمرة الأولى على عهد الوليد بن عبد الملك.

- **ديوان الطراز**: ويشرف على نسج الملابس الرسمية للخليفة وموظفي الدولة والمقاتلة وشعارات الجيش وأعلامه وشاراته، وقد ذكر في عهد هشام بن عبد الملك.

- **ديوان الشرطة**: وقد تأسس هذا الديوان مع تأسيس الإدارة الأموية، ذلك لأن أمن الدولة الداخلي وسلامتها واستقرار المجتمع لا يتم إلا من خلال الشرطة. وأن الشرطة تنفذ أحكام القضاة، وكانت صفات صاحب الشرطة في نظر الحجاج الثقفي والي العراق: "أن يكون دائم العبوس، طويل الجلوس، سمين الأمانة، أعجف الخيانة، لا يحنق في الحق على جرة، يهون عليه سبال الأشراف في الشفاعة" (56). وقد أعطى الخليفة سليمان بن عبد الملك صاحب شرطته مهمة قراءة وصيته بعد موته وطلب منه أن يحملهم على البيعة لمن سمى في الكتاب، فمن أبا منهم فليضرب عنقه" (57). ومن الشرطة (العسس) الذين يحرسون المدن ليلاً. وهناك (صاحب السجن) منذ عهد معاوية بن أبي سفيان، وقد أوصى عمر بن عبد العزيز خيراً بالمساجين، وأمر بالفصل بين مرتكبي الجرائم ومرتكبي الجنايات أو الأحداث البسيطة. وترد روايات عن (صاحب العذاب) الذي يحقق مع المتهمين للحصول على اعترافاتهم قبل تقديمهم للقاضي. (58)

ومما يجلب الانتباه في أواخر العصر الأموي أن الكوثر بن الأسود الغنوي كان على شرطة مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين، فأمره مروان أن ينزل ويقاتل،

فأبى أن يفعل، فقال مروان والله لأسوأنك، فقال: رددت والله أنك تقدر على ذلك (59) !! مما يدل على انهيار الدولة وضياع الطاعة والولاء. أما ابن خلدون (60) فحين ينظر إلى الشرطة في الدولة الإسلامية التي سبقت عصره يقول: "إن الشرطة وظيفة دينية، كانت من الوظائف الشرعية في تلك الدول توسع النظر فيها عن أحكام القضاء قليلاً، فيجعل للتهمة في الحكم مجالاً، ويفرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم، ويقيم الحدود في محلها ويحكم في القوة والقصاص، ويقيم التعزير والتأديب في حق من لم ينته عن الجريمة".

وترد إشارات أخرى في مصادرنا التاريخية عن (ديوان الزمنى) وهم ذوي الأمراض المزمنة وأصحاب الإعاقات. وكان الوليد بن عبد الملك أول من بنى بيمارستاناً للمرضى المزمنين، كما عرف ولأول مرة في الفترة الأموية في مصر (ديوان الأحباس) وهي الأوقاف التي يوقفها الناس على أوصيائهم أو على الأعمال الخيرية، وذلك في زمن القاضي توبة بن نمر سنة 118هـ في عهد هشام بن عبد الملك، على أنها لم تكن شائعة في هذه الفترة. (61)

الكتّاب:

ولقد كان من الطبيعي بعد تنظيم الدواوين أن تبرز فئة الكتّاب (موظفي الدواوين) ويقوى أثرها ليس في الدولة فحسب بل في المجتمع. وقد اهتم الجاحظ والجهشياري وابن قتيبة وابن خلدون في مقدمته بهذه الفئة. وفي الفترة الأموية برز سرجون الرومي وصالح بن عبد الرحمن مولى بني تميم، وعبد الحميد بن يحيى الكاتب وسالم مولى سعيد بن الوليد وابنه. واهتمت الدولة الأموية في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك وبعده بتقاليد الكتابة الساسانية بعد تحولت وجهتها نحو الاستفادة من المأثور الفارسي بدل المأثور البيزنطي. ومن الطبيعي أن تكون فئة الكتّاب في هذه الفترة من الموالي وأهل الذمة خاصة بعد أن حذقوا الكتابة في الدواوين وترتيب السجلات تبعاً لأنواعها. ذلك لأن العرب كانوا منشغلين بأمور أخرى كالحرب والسياسة، ولم تكن النزعة

"الشعوبية" قد ظهرت واضحة بين فئة الكتاب، ولكن الجاحظ وابن قتيبة يفصلان في هذه النزعة المعادية للعرب في العصر العباسي الأول وأثرها في تقاليد المجتمع وقيمه ومحاربة العلماء والدولة لها. (62)

التعريب:

أما التعريب (63) فهي عملية تحويل سجلات الدواوين وخاصة الرئيسية منها مثل ديوان الخراج، من اللغات الأجنبية التي كانت تكتب بها مثل الفهلوية في العراق وبلاد فارس واليونانية في بلاد الشام والقبطية في مصر إلى اللغة العربية. كما شملت عملية التعريب النقود من دراهم ودنانير. وقد بدأت العملية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان سنة 81هـ/700م، وقد أوكلت مهمة تعريب الدواوين في بلاد الشام إلى سليمان بن سعد الخشني، وفي العراق إلى صالح بن عبد الرحمن سنة 83هـ/702م، وفي مصر في عهد الوليد بن عبد الملك سنة 87هـ/705م إلى ابن يربوع الفزاري.

لقد عمدت الدولة الأموية إلى التعريب من أجل تأكيد استقلالها وسيادتها في الإدارة المالية، ولذلك فإن الإمبراطور البيزنطي، انزعج حين علم بتعريب النقود في الدولة الإسلامية. وكان من أهم نتائجها انتشار العربية بعد أن غدت لغة الإدارة والسجلات في الأقاليم المفتوحة بالإضافة إلى كونها لغة الدين والثقافة والعلم. كما ساهمت عملية التعريب عن ضبط السجلات وسهولة تدقيقها بعد أن كان الغش والتزوير قد انتشر بين بعض الكتّاب خاصة في ديوان الخراج. وفي روايات التاريخ أخبار عن سرقة بعض الكتاب من أموال الدولة وجمعهم لثروات طائلة بسبب عدم معرفة الولاة والعمال العرب باللغات الأجنبية التي كانت تستعمل في الدواوين. ويبرز الخليفة هشام بن عبد الملك في ضبطه وتشدده وتدقيقه في أمور السجلات والواردات، وقد امتدحه الخليفة العباسي المنصور فيما بعد، كما امتدحه عبد الله بن علي العباسي والي بلاد الشام في زمن أبي العباس السفاح حين قال: "جمعت بين دواوين بني أمية فلم أر ديواناً أصح ولا أصلح من ديوان هشام في أمر الخاص والعامة والسلطان". لقد اضطر

العديد من الموالي وأهل الذمة الطموحين إلى العمل في دواوين الدولة وإلى تعلم اللغة العربية بإتقان ملفت للنظر بحيث فاقوا في ذلك العرب. ولم يمضِ وقت طويل حتى أصبحت اللغة العربية اللغة الأم في أقاليم الدولة الإسلامية مثلما كانت اللغة اللاتينية في أوروبا في العصور الوسطى اللغة الأم، وبقيت اللغة العربية اللغة السائدة حتى بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي حين شاركتها اللغة الفارسية الحديثة فأصبحت بلاد فارس ثنائية اللغة.

وقد كانت حركة التعريب أول حركة ترجمة منظمة من اللغات الإقليمية إلى اللغة العربية، وقد استوعبت اللغة العربية الكثير من المصطلحات الأجنبية وعرّبتها وكانت هذه البادرة بداية لحركة الترجمة العلمية (علوم الأوائل) وهي علوم الإغريق وغيرهم الصرفة والتطبيقية التي ترأسها أمير أموي هو خالد بن يزيد بن معاوية، ثم وصلت الترجمة في العصر الأول وخاصة في عهد المأمون العباسي أوج ازدهارها.

الحجابة:

وأخيراً وليس آخراً لابد أن نشير بأن الخلفاء الأمويين اهتموا (بالحجابة) (64) واختيار حجّابهم من بين الثقاة من رجالهم، ذلك لأن الحاجب كما قال عبد الملك بن مروان هو وجه الخليفة والوالي ولسانهما، وهو موظف يرتب دخول الناس على الخليفة أو الوالي، ولذلك لابد له أن يعرف منازل الناس وأنسابهم ومراتبهم لكي يسمح لهم بمقابلة الخليفة حسب أهميتهم في المجتمع أو مركزهم في الدولة. وكان معاوية أول من اتخذ الحاجب من خلفاء بني أمية، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون إن واجب الحاجب "مدافعة الناس ذوي الحاجات عن الخليفة أن يزدحموا عليه فيشغلوه عن فهمه، وهذا راجع لصاحب الباب الذي يحجبه". وبمعنى آخر فإن عمل الحاجب هو تنظيم العلاقة بين الخليفة والرعية؛ حيث ينظم دخولهم على السلطان وينقل أوامر الخليفة إلى الجهات المسؤولة بقضاء حوائجهم.

الإدارة في العصر العباسي: إدارة مركزية 132هـ-656هـ/1258-759م:

ورث العباسيون التراث الإداري الأموي، ولكنهم طوروه حسب الظروف المستجدة، حيث مال العباسيون إلى "المركزية الإدارية" التي كان من مظاهرها استحداث عاصمة جديدة (بغداد) لتكون مستقراً إدارياً للدواوين المركزية، واستحداث مؤسسة الوزارة حيث كان الوزير في العادة هو المسؤول عن إدارة الدواوين أو الإشراف عليها. وأغلب الوزراء الأوائل كانوا من فئة الكتّاب أي كتّاب الدواوين. كما استحدث العباسيون دواوين جديدة لم تكن موجودة في الفترة الأموية، وأوجدوا كذلك دواوين تشرف وتراقب أعمال دواوين أخرى وتخضع سجلاتها للتفتيش والمحاسبة.

كانت السجلات تكتب عادة على الجلود حتى عهد هارون الرشيد، حيث بدأت بعض دواوين الدولة باستعمال الورق الذي بدأ بالانتشار التدريجي نتيجة تأسيس (مصانع الكاغد). ومن الأمور الحميدة التي تذكر لخلفاء بني العباس أنهم لم يتلفوا سجلات الدواوين الأموية بل حافظوا عليها واستفادوا منها ورجعوا إليها من حل المشكلات المالية والإدارية. (65)

وهذا ما حدث في عهد المنصور الذي كان يراجع سجلات الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، وكذلك في عهد المهدي الذي أمر وزيره أن يتأكد من ملكية إحدى القرى بالرجوع إلى سجلات (الديوان العتيق). وقد امتدح العباسيون السجلات الأموية في أكثر من مناسبة، يقول عبد الله بن علي العباسي والي بلاد الشام في عهد أبي العباس: "جمعتُ دواوين بني أمية فلم أر ديواناً أصح ولا أصلح للعامة والسلطان من ديوان هشام". وفي عهد أبي العباس نفسه حدث تنظيم جديد في السجلات الإدارية بأن جعلت في دفاتر مجتمعة بدل أن تكون في صحف متفرقة، ويعزى هذا العمل إلى خالد بن برمك فهو "أول من جعل السجلات تحفظ في دفاتر". (66)

لقد بولغ في أثر التقاليد الأجنبية الإدارية في التنظيم الإداري العباسي والواقع - كما يقول المستشرق كرستنسن (67)- فإن الأنظمة الإدارية العباسية

هي في حقيقتها أنظمة إدارية أموية نمت وتطورت وفق سنّة التطور وبتأثير الأوضاع الجديدة. وهذا يعني أن الدواوين الأموية استمرت - عموماً - خلال العصر العباسي الأول واستحدثت معها دواوين جديدة حسب الحاجة ومتطلبات الإدارة. (68)

وقد أشرنا سابقاً بأن أهم الدواوين في العصر الأموي التي استمرت في العصر العباسي الأول هما: ديوان الجند وديوان الخراج. أما الأول فبقي على الأسس نفسها التي وضعها الخليفة الراشد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فكانت تحفظ فيه سجلات بأسماء المقاتلة وأوصافهم وأنسابهم وأعطياتهم ومصروفاتهم، وهي أهم باب في نفقات الدولة في تلك الفترة. أما الثاني فيشرف على جباية الخراج وتقدير كميته لأهمية هذا المورد الذي يعدّ مصدراً رئيسياً لدخل الدولة. وكان هناك ديوان مركزي للخراج في بغداد ثم دواوين في كل إقليم من أقاليم الدولة. وكان ديوان خراج العراق من أهم دواوين الخراج في الدولة، لما كان يدره سواد العراق من أموال خراجية، وكان يسجل في ديوان الخراج مقدار الخراج على كل أرض خراجية في الدولة، بالإضافة إلى من مكان في كل بلد من أهل الذمة وما استقر عليهم في عقد الجزية كما وجب التأكد من عددهم كل عام لتثبيت من بلغ وإسقاط من مات.

ومن الدواوين الأموية الأخرى التي استمرت في العصر العباسي الأول: (ديوان الصدقات) وينظر في موارد الصدقات (الزكاة) ويوزعها على مستحقيها حسب ما جاء في القرآن الكريم (69) "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل". ثم (ديوان الرسائل) ومهمته تحرير المكاتبات الرسمية بين الخليفة والعمال والأمراء والولاة وكذلك المكاتبات الدبلوماسية وسُمي في الفترة المتأخرة (ديوان الإنشاء)، ثم (ديوان البريد) وهو ديوان رسمي تستعمله الدولة لنقل الأخبار بسرعة من مقر الخليفة إلى الأقاليم، ولتلقي الأخبار من هذه الأقاليم، وكان صاحب البريد يشرف كذلك على المسالك والطرق ويأمر برسم الخرائط المناسبة لها، ثم (ديوان

الخاتم) حيث تحفظ نسخة من رسائل الخليفة بعد ختم النسخة الأصلية بالشمع. ثم (ديوان الطراز) الذي يشرف صاحبه على إنتاج الأزياء الرسمية والرايات والإعلام والشارات والشعارات ذات العلاقة بالدولة.

ولعل أوضح إشارة وردتنا عن الدواوين في صدر الدولة العباسية هي إشارة اليعقوبي الذي قدم لنا رواية مفصلة عن دواوين المنصور وموقعها داخل المدينة المنورة حيث قال: "وحول الرحبة تدور منازل أولاد المنصور الأصاغر ومن يقرب من خدمته من عبيده، وبيت المال وخزانة السلاح وديوان الرسائل وديوان الخراج وديوان الخاتم وديوان الجند وديوان الحوائج وديوان الاحشام ومطبخ العامة وديوان النفقات". **(70)**

ومن الواضح أن بعض هذه الدواوين تتصل واجباتها بالدولة وتقدم خدماتها وأعمالها للناس وبعضها الآخر يتصل بالخليفة شخصياً، ويبدو أن (بيت المال) الذي ورد ذكره في رواية اليعقوبي كان مختصاً بالإشراف على ما كان يرد إلى خزينة الدولة من أموال وما يخرج منها من نفقات، ويقدم خلاصة بالحسابات إلى الوزير. أما ديوان الحوائج فمهمته جمع العرائض التي يقدمها المتظلمون وتنسيقها وتقديمها إلى الخليفة لينظر فيها. أما ديون الأحشام فيقوم بخدمة حاجيات البلاط ورعاية موظفيه ومتطلبات الأسرة العباسية.

وكان قد ظهر في عهد الخليفة الأول أبي العباس ديوان جديد هو (ديوان المصادرات) **(71)** نتيجة مصادرة ممتلكات الأمويين وضياعهم. وفي عهد المهدي انتعشت الإدارة وانتظمت وقويت مراقبة الدولة لها، ففي سنة 162هـ/778م على ما يشير الجهشياري **(72)** استحدثت دواوين الأزمّة (التفتيش) ومهمتها الإشراف على أعمال الدواوين ومراقبة حساباتها، ولعل هذا التنظيم الجديد يشير إلى توسع أعمال الدواوين وتعقدها ولم ينته الأمر عند هذا الحد بل سار خطوة أخرى في الاتجاه نحو المركزية الإدارية حيث أصدر المهدي أمراً بإنشاء ديوان (زمام الأزمّة) سنة 168هـ/784م مهمته الإشراف على دواوين الأزقة وتنظيم أعمالها **(73)**. كما ظهر في عهد المهدي نفسه (ديوان النظر في المظالم) ومهمته

النظر في شكوى الرعيّة من الولاة والعمال والمتنفذين وأصحاب الجاه وكان الخليفة يشرك معه القضاة حين يترأس جلسة مجلس المظالم، مع العلم أن هذا التقليد كان موجوداً قبل (74) المهدي.

وفي عهد الرشيد ظهر ديوان جديد سمي (ديوان الضياع)، وهو ينظر في إدارة الضياع الخاصة بالأسرة العباسية وهي واسعة وعديدة ولا تقتصر على العراق، بل تشمل أراضي في أقاليم أخرى، أما الأراضي المصادرة التي تعود إلى الدولة فكان يديرها (ديوان الصوافي). (75)

وهناك إشارات إلى ظهور دواوين أخرى جديدة ويبدو أنها كانت لأغراض وقتية حيث ألغيت بعد نفاذ الحاجة إليها وبعضها دام مدة أطول، وعلى سبيل المثال كان الخليفة المهدي العباسي أول من بدأ حملة منظمة وعلى الصعيد الرسمي لمحاربة أهل البدع والزندقة. فقد اجتهد المهدي - على حد قول الطبري- (76) "في طلب الزنادقة والبحث في الآفاق عنهم وقتلهم". وقد أنشأ من أجل ذلك (ديوان الزنادقة) يرأسه صاحب ديوان الزنادقة عبد الجبار ثم خلفه عمر الكلواذي ثم محمد بن عيسى بن حمدويه. وتشير (77) روايات تاريخية إلى "صاحب الخبر" في أوائل العصر العباسي، إلا أن المأمون كان أول خليفة ينظّم ديواناً خاصاً للخبر ويعيّن إبراهيم بن السندي صاحب الخبر بمدينة السلام.

ظهور التخصص بين الكتّاب:

وقد نظّمت اختصاصات الموظفين في الدواوين حيث أن تعقّد الإدارة وتشعبها أدى إلى نوع من الاختصاص بين الكتّاب، ولذلك يلاحظ ظهور خمسة أنواع من الكتّاب في أواخر العصر العباسي الأول على الوجه التالي: (78)

(1) كاتب خراج ويشترط فيه أن يكون ذا معرفة بالحساب والمساحة.

(2) كاتب أحكام ويشترط فيه أن يعرف الحلال والحرام والأمور الفقهية في الشريعة.

(3) كاتب معونة ويشترط فيه أن يكون عارفاً بالأمور الجزائية من قصاص وحدود وعقوبات.

(4) كاتب جيش ويحتاج إلى معرفة بأحوال الجيش وأنواع أرزاقه ومؤونته وعتاده ورتبه وله إلمام كذلك بالنسب والحساب.

(5) كاتب رسائل ويحتاج أن يكون بليغاً باللغة العربية عارفاً لقواعدها عالماً بالإيجاز وحسن البلاغة والخط.

الكتّاب والنزعة الشعوبية:

لقد كان غالبية كتّاب الدواوين من الموالي، وقد لعبت فئة منهم وخاصة من الفرس دوراً واضحاً فيما يسمى بالحركة الشعوبية، فقد كانت وجهة نظر هؤلاء الكتّاب الشعوبيين أن المجتمع الإسلامي الجديد يتطلب إدخال النظم والأساليب الفارسية في الإدارة وتشجيع الأفكار والآراء الأعجمية في الثقافة، بينما كانت وجهة النظر المضادة وهي الوجهة العربية الإسلامية تؤكد جدوى التراث العربي وفاعلية اللغة والثقافة العربية الإسلامية وإمكان استيعابها للمنسجم والقابل للهضم من الإرث الحضاري الأعجمي.

لقد كانت خطورة ا لحركة الشعوبية متأتية من عدائها السافر للعرب وللدين الذي نشروه وسعيها لضرب الاثنين لأنهما في رأي الشعوبيين مسؤولان عن انهيار المجد الفارسي، وكذلك فيما ولّدته الشعوبية من شك واستهتار بالقيم والمثل الاجتماعية. إلا أن المثقفين الموالين للعروبة والإسلام ردّوا على الكتّاب الشعوبيين وكشفوا نقاط ضعفهم وضيق أفقهم وتعصبهم وأظهروا مدى زيف وبطلان حركة التشكيك بتراث العرب ودورهم من خلال إبراز مدى سعة وثراء التراث العربي الإسلامي، مما اضطر هؤلاء الكتّاب أنفسهم إلى الاعتراف بالحقيقة والتراجع عن موقفهم بل أنهم أقبلوا يتدارسون موضوعات التراث العربي الإسلامي وعلومه الإنسانية، خاصة وأن وظائفهم في دواوين الدولة تتطلب منهم ذلك. ويذكر الجاحظ اهتمامهم بتعلّم العربية والتمكن من علومها بعد أن أدركوا ضعف موقفهم وأُلزموا باستعمال العربية في معاملاتهم:

".. ورأيت عامّتهم، فقد طالت مشاهدتي لهم - لا يقفون إلا على الألفاظ المتخيرة والمعاني المنتخبة وعلى الألفاظ العذبة والمخارج السهلة والدّيباجة الكريمة وعلى الطبع المتمكن وعلى السبك الجيد وعلى كل كلام له ماء ورونق" .(79)

ولعل هذه الظاهرة وهي الشعوبية - وما تضمنته من الإعجاب الحضارة الساسانية والتعصب لتراثها والمجاهرة إلى حد التزمت في الانتقاص من الثقافة العربية الإسلامية ... تدل من بين ما تدل عليه على روح التسامح، مبادئ الحرية والإنسانية التي اتسمت بها - عموماً - الدولة العربية الإسلامية حيث فسحت المجال أمام الكثير من الأعاجم لإشغال وظائف منوعة ومتعددة في الإدارة، بل أن الدولة أبقت حتى الشعوبيين من الكتّاب - موظفي الدولة - في وظائفهم ولم تقصهم عنها ولم تلزمهم باتباع أساليب تختلف عما ألفوه سابقاً، على الرغم من أن بعضهم وقف حجر عثرة في سبيل استكمال عملية التعريب في الإدارة. وقد وصف لنا الجاحظ في رسالته الموسومة "في ذم أخلاق الكتّاب" تعاليهم وتعصبهم للثقافة الساسانية بحيث تجاوز حد المألوف المتعارف عليه. يقول الجاحظ عنهم: (80) "يتوهم الواحد منهم إذا عرّض جبته وطوّل ذيّله وعقص على خدّه صدغه وتحذف الشابورتين على وجهه بأنه المتبوع ليس التابع والمليك فوق المالك".

ثم يقول الجاحظ:

"ثم أن الناشئ فيهم إذا وطئ مقعد الرئاسة وتورك مشورة الخلافة وحجزت السلة دونه، وصارت الدواة أمامه، وحفظ من الكلام فتيقه ومن العلم مليحه وروى لبزرجمهر أمثاله ولأردشير عهده ولعبد الحميد رسائله ولابن المقفع أدبه وصيّر كتاب مزدك معدن علمه ودفتر كليلة ودمنة كنز حكمته، ظنّ أنه الفاروق الأكبر في التدبير وابن عباس في العلم بالتأويل ومعاذ بن جبل في العلم بالحلال والحرام وعلي بن أبي طالب في الجرأة على القضاء والأحكام، وأبو الهزيل

الغلاف في الجزء والطفرة وإبراهيم بن سيار النظام في المكامنات والمجانسات، وحسين النجار في العبارات والقول بالإثبات والأصمعي وأبو عبيدة في معرفة اللغات والعلم بالأنساب، فيكون أول بدئه الطعن على القرآن في تأليفه والقضاء عليه بتناقضه ثم يظهر ظرفه بتكذيب الأخبار وتهجين من نقل الآثار، فإذا استرجع أحد عنده أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم فتل عند ذكرهم شدقه، ولوى عن محاسنهم كشحة، وإن ذكر عنده شريح جرّحه وإن نعت له الحسن استثقله وإن وصف له الشعبي استحمقه وإن قيل له ابن جبير استجهله وإن قدّم عنده النخعي استصغره.

ثم يقطع ذلك من مجلسه بسياسة أرد شير بابكان، وتدبير أنو شروان واستقامة البلاد لآل ساسان".

كما يذكر الجاحظ الحسد وقلّة التعاطف بينهم، وتلك صفات يتصف بها أهل الصناعات الأخرى التي تتشابه مصالحهم، فيقول: "لا أعلم أهل صناعة إلا وهم يجرون في ذلك إلى غاية محمودة ويأتون منه آية مذكورة، إلاّ الكتّاب فإن أحدهم يتحاذق عند نظرائه بالاستقصاء على مثله ويسترجح رأيه إذا بلغ في نكاية رجل من أهل صناعته". (81)

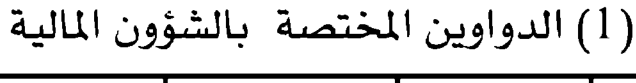
تطور الدواوين المركزية العباسية:

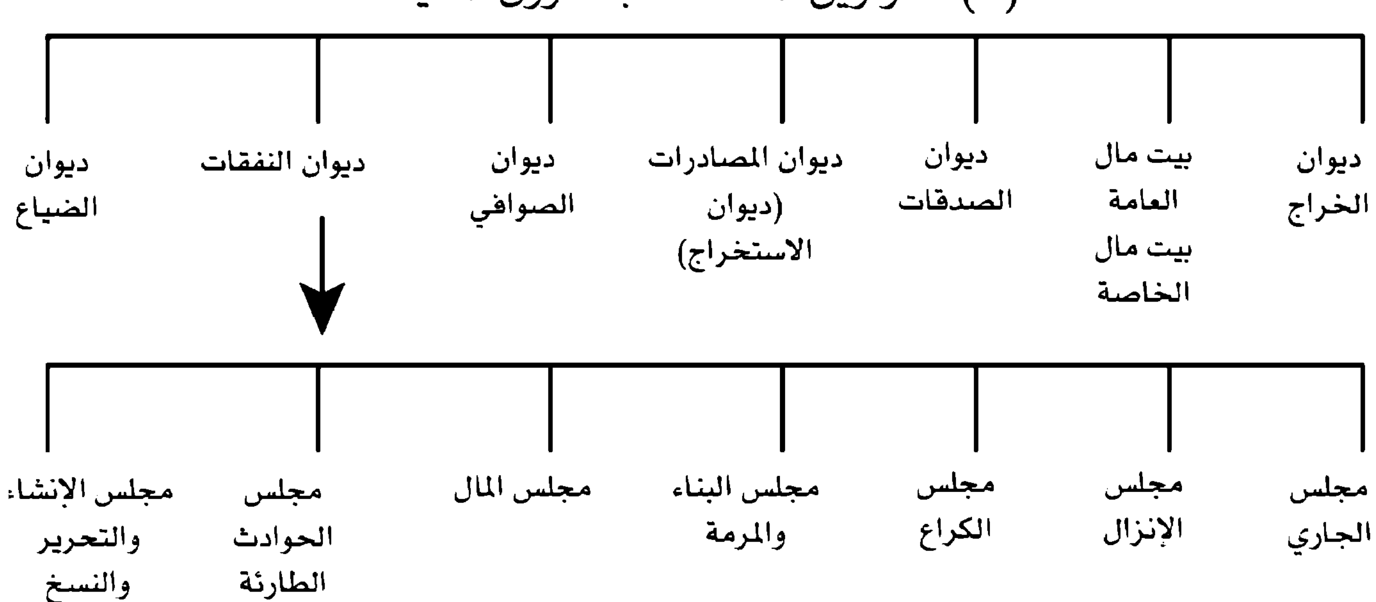
(سنتطرق إلى عدد من الدواوين العباسية بعد تطورها بشيء من التفصيل):

ولابد لنا أن نشير إلى ملاحظات عامة قبل البدء بالكلام عن الدواوين العباسية، ولعل أول هذه الملاحظات هو التداخل في اختصاصات بعض الدواوين عبر الفقرات التاريخية في العصر العباسي مثل اختصاص صاحب البريد وصاحب الشرطة وصاحب الخبر، واختصاص ديوان الخاصة وديوان الضياع السلطانية. أما الملاحظة الثانية فهي أن بعض الدواوين كانت وقتية وأسست لأغراض آنية مثل ديوان الموالي والغلمان وديوان (الجند والشاكرية) وديوان

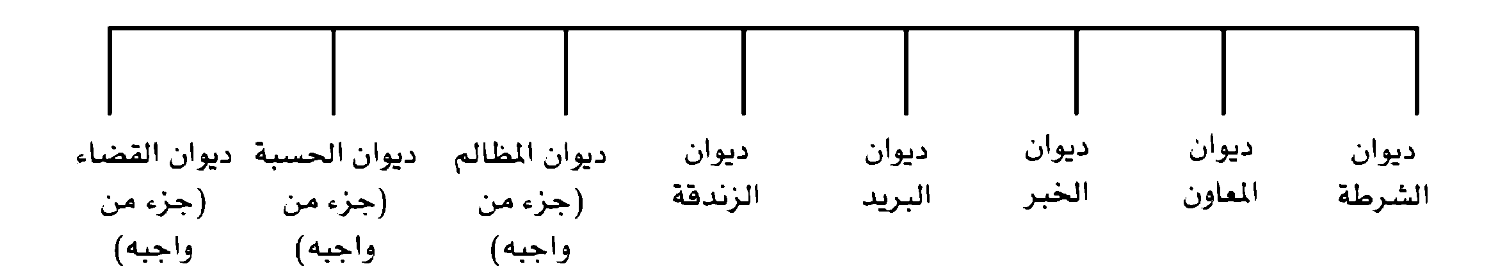
الزندقة، وقد ألغيت هذه الدواوين بعد أن انتفت الحاجة إليها، أما الملاحظة الثالثة فهي استحداث دواوين جديدة حلت محل دواوين قديمة أو تبدل أسماء بعض الدواوين مثل ديوان الحوائج في أول العصر العباسي دخل اختصاصه ضمن ديوان النظر في المظالم، وديوان الصوافي أصبح ديوان المصادرات خاصة في الفترة البويهية والسلجوقية، وديوان الخاصة اتسع ليصبح ديوان الضياع السلطانية، ودخل اختصاص صاحب العمال في القرن الأول الهجري ضمن صاحب ديوان الاستخراج الذي يتحرى عن فعاليات كبار رجال الدولة. وتحول ديوان الرسائل إلى ديوان الإنشاء في العصور العباسية الأخيرة. كما سمي ديوان الخراج بديوان المخزن، ودخلت اختصاصات ديوان الأحشام في أوائل العصر العباسي في ديوان النفقات الذي اتسع نشاطه بصورة ملحوظة في العصر العباسي.

شكل بياني يوضح اختصاصات الدواوين في العصر العباسي

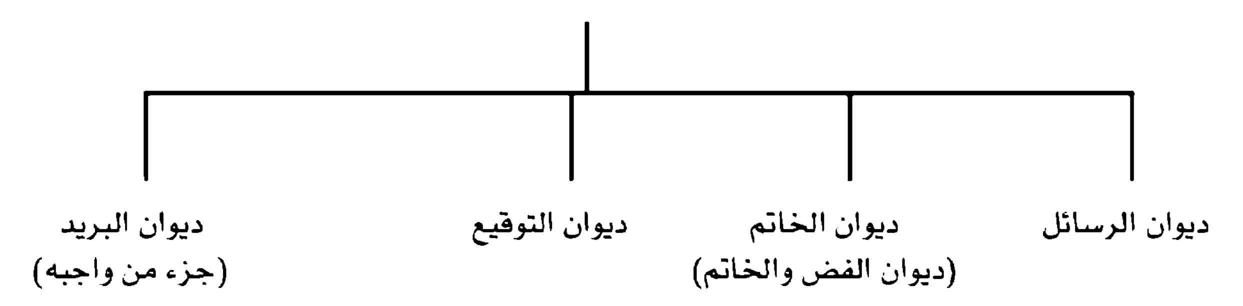




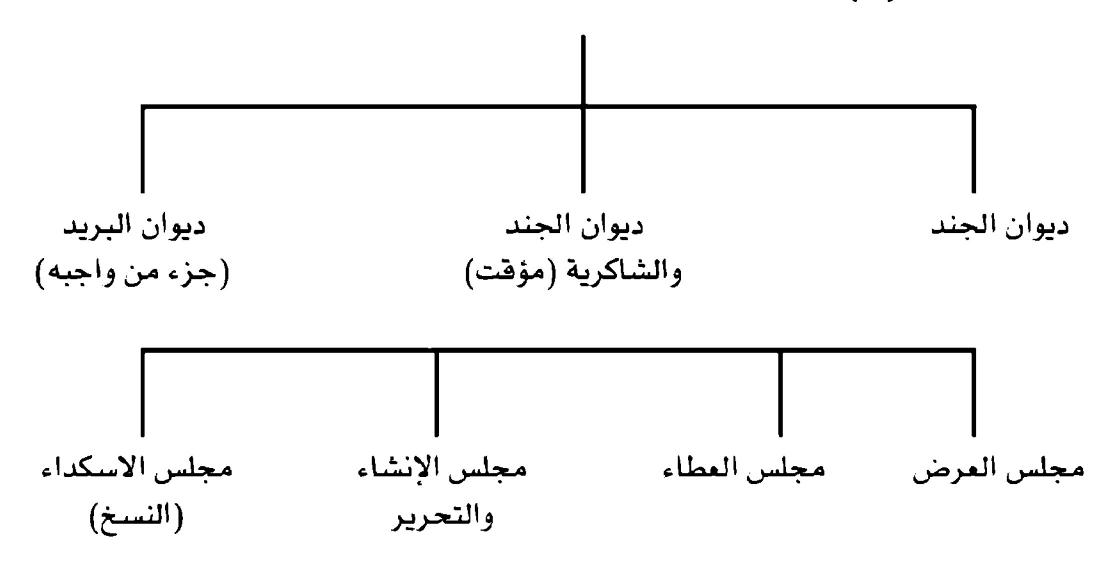
(2) الدواوين المختصة بالشؤون الأمنية:



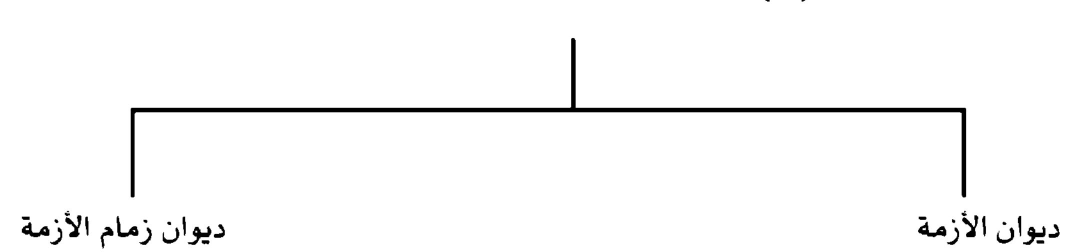
(3) الدواوين المختصة بالرسائل والتوثيق:



(4) الدواوين المختصة بالشؤون العسكرية:



(5) الدواوين المختصة بالتفتيش:



ديوان الجند:

أشرنا سابقاً أن أهم ديوانين في الدولة العربية الإسلامية هما: ديوان الخراج وديوان الجند، وإن الخليفة عمر الخطاب هو الذي أسس ديوان الجند وفرض العطاء (الراتب) والرزق (المؤونة العينية). (82) وقد تطور هذا الديوان وغدا له سجلات بأسماء المقاتلة حسب قبائلها، فكل جندي يسجل اسمه وعائلته في "الجريدة" التي غدت تسمى (الجريدة السوداء) في العصر العباسي. (83) وذلك لأن العباسيين هم المسوّدة.

وإذا كان الجيش في الفترة الراشدية والأموية يسير على مبدأ (الأمة المقاتلة) حيث كانت المقاتلة تسجل على قبائلها اليمانية أو الربعية أو المضرية، فإن الدولة العباسية اتخذت مبدأ آخر هو مبدأ (الجيش النظامي المحترف) وسجلت المقاتلة على أساس مدنها وبلدانها وقراها وليس قبائلها. وظهرت فرق عباسية سجلت على أساس مناطقها مثل المغاربة والفراغنة والأشروسنية وغيرها. (84)

وفي العصر العباسي تطور (ديوان الجيش) تطوراً ملحوظاً حيث أصبح يضم مجالس عدة لها اختصاصات محددة. وهذه المجالس هي: (85)

(1) مجلس الإنشاء وواضح من اسمه أنه يقوم بالمراسلات وإرسال الكتب الرسمية بعد عرضها على صاحب ديوان الجند.

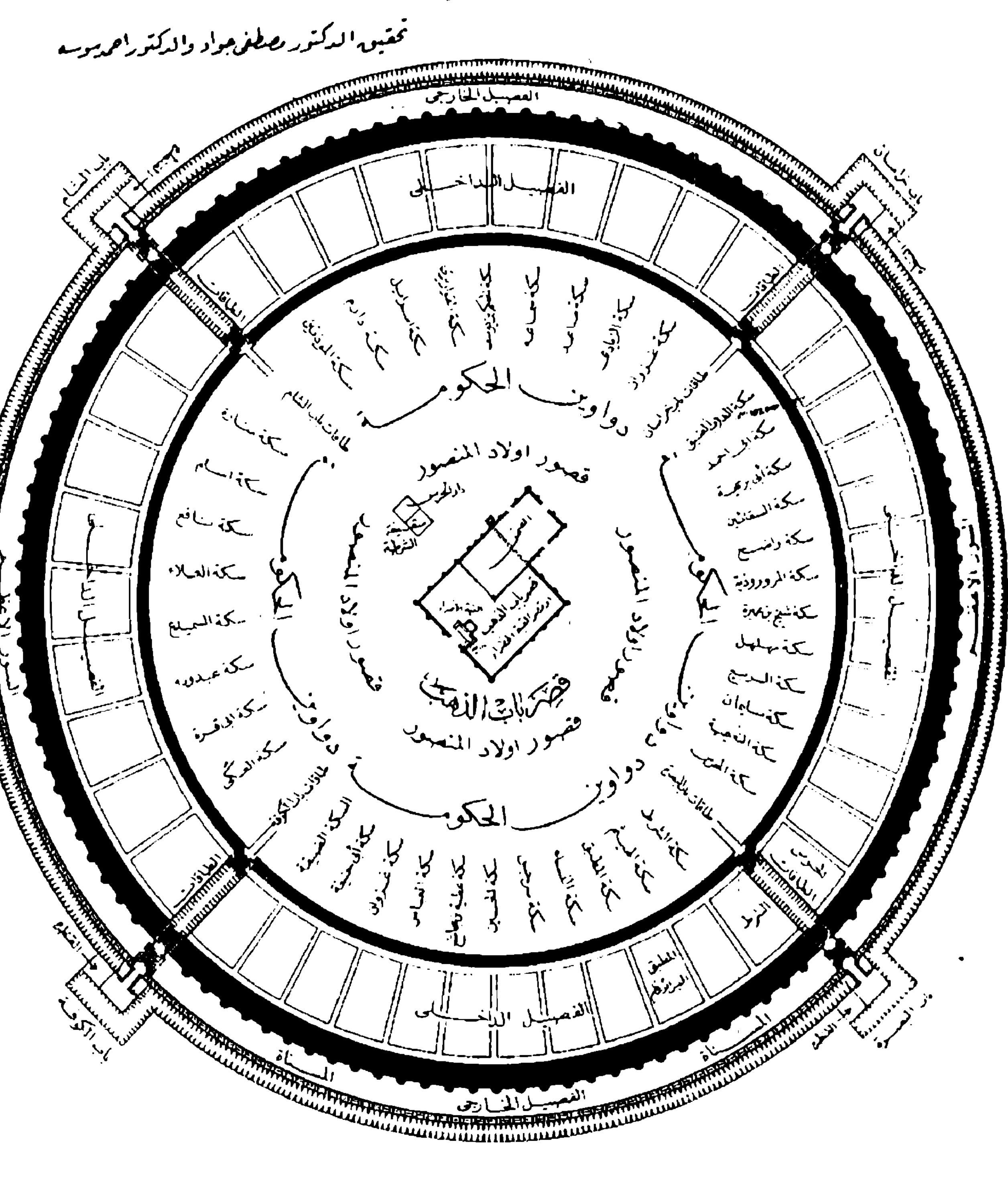
(2) مجلس التحرير ويقول بتحرير النسخة المسودة إلى النسخة الأخيرة التي سترسل إلى الجهة المراد إرسالها لها.

(3) مجلس النسخ وهو بمثابة مكتب (الصادرة والواردة) حيث ينسخ الرسائل ويحتفظ بنسخة ويرسل النسخ الأخرى إلى الجهات المراد مخاطبتها.

(4) مجلس الإسكدار ويتولى حفظ سجلات أو ملفات مصنفة بالمراسلات الصادرة والواردة من ديوان الجند وإليه. ومن واجباته كذلك عمل خلاصات للمراسلات والكتب عند طلبها من قبل الخليفة أو الوزير أو صاحب الديوان.

مَدينة المنصُور المدوّرة

تحقيق الدكتور مصطفى جواد والدكتور احمد سوسه



(5) مجلس التقدير ويقوم بتقدير مستحقات كل مقاتل من العطاء والرزق ويشمل ذلك عائلته. وأوقات صرفها.

(6) مجلس المقاتلة ويقوم بالاحتفاظ بسجلات المقاتلة (دفاتر الجند) وأسمائهم ومناطقهم وكتائبهم وحقوقهم وواجباتهم ومشكلاتهم كافة والإشراف على تدريبيهم.

(7) مجلس العرض هو المجلس الذي يتولى الإشراف على الجيش أثناء العرض العسكري الذي يتم عادة بين حين وآخر. وكان يحضره الخليفة أو ينوب عنه القائد أو وزير أو والي في الأقاليم، ويتيقن الخليفة أثناء العرض من تنظيم الجيش وتكامل صنوفه وأسلحته وكفاءته القتالية والمعنوية.

(8) مجلس الإعطاء ويتولى هذا المجلس توزيع العطاء والرزق على المقاتلة. ويقدمون حساباتهم إلى صاحب ديوان الجند وهذه التصفية الحسابية تسمى "الرجعة".

وقد أشرنا سابقاً إلى التداخل في اختصاصات بعض الدواوين، وواضح من روايات (86) المهتمين بالأمور المالية في الدولة مثل قدامة بن جعفر، إن علاقة ديوان الجند بديوان النفقات كانت وثيقة حيث كانت ترسل إلى الأخير نفقات ديوان الجند كافة. كما كان لديوان الجند مجلس خاص يتبع ديوان الخراج لتنسيق الأمور المشتركة بينهما، خاصة بعد أن ظهرت في العصر العباسي الأخير الإقطاعات العسكرية التي تؤمن حاجة الجند من العطاء والرزق.

ديوان البريد وديوان الخبر:

أما ديوان البريد فتتضح أهميته من قول المنصور إن أركان الملك أربعة لا يصلح الملك إلا بهم: قاضي وصاحب خراج وصاحب شرطة وصاحب بريد يكتب بخبر هؤلاء على الصحة (90). ومعنى ذلك أن مؤسسة البريد كانت من المؤسسات التي لها علاقة بأمن الدولة واستقرارها. والبريد لغة (91) من برد أو

أبرد أي أرسل، ويأتي البريد بمعنى الرسول وإبراده أي إرساله، كما أطلق على المسافة بين السكتين بريداً. وفي الاصطلاح (92) البريد "هو أن يجعل خيلاً مضمرات في أماكن عدة، فإذا وصل صاحب الخبر السريع إلى مكان منها وقد تعبت فرسه ركب غيره فرساً مستريحاً، وهكذا يفعل في المكان الآخر حتى يصل بسرعة.

لقد اتفق اللغويون (93) أن البريد عربي معروف قديماً، ولكن بعض الباحثين المحدثين ذهبوا إلى أن البريد كلمة لاتينية Veredus التي تدل على دابة البريد. وهناك من قال أن الكلمة فارسية معربة من (بريدة دم)، أي مقصوص الذنب أن الفرس كان يقصّون لبغال البريد أذنابها تمييزاً لها عن غيرها. ولكنّ هذه التخريجات كلها تفتقر إلى الدليل المقنع وإلى القرائن التاريخية الموثوقة. وبقدر تعلق الأمر بالأصل الفارسي فإن لفظة (بريدة دم) تطلق على كل شيء مقطوع الذنب وليس على البغل المستعمل في البريد فقط، كما وأن الفرس اصطلحوا على بريد الملك الفارسي قبل الإسلام، كما يرى الأستاذ طه باقر، اصطلاحاً آخراً هو (طريق الملك) وليس البريد. ثم أن العرب عرفوا البريد وإيصال الأخبار قبل الإسلام، كما تشير إلى ذلك روايات تاريخية عديدة في كتب الأدب والشعر والتاريخ. (94)

لم تفصح مصادرنا عن وجود مؤسسة بريد منظم في فترة الرسول صلى الله عليه وسلم والعصر الراشدي، رغم وجود الرسل الذين تولوا مهمة إيصال المعلومات والرسائل من المدينة المنورة إلى الأقاليم وبالعكس. وتشير نصوص عديدة إلى توافر البرد على المدينة وما تحمله من أخبار النصر والفتح. (95)

أما عن نشأة ديوان البريد فينسب ذلك إلى معاوية بن أبي سفيان مؤسس الخلافة الأموية، فهو "أول من نظم البريد في الإسلام" (96) مستعيناً بذوي الخبرة في هذا المجال، مؤسساً المحطات والدواب لتسرع إليه أخبار البلاد، كما كان أول من حزم الكتب حيث لم تكن تحزم، وأول من أسس "ديوان الخاتم" الذي يرتبط بالكتب والرسائل والأوامر التي ترسل من العاصمة إلى الولايات بعد

ختمها، وترد أسماء لأصحاب البريد في عهد معاوية بن أبي سفيان (97) كل هذه الشواهد تؤكد مبادرة الخليفة معاوية بتأسيس ديوان البريد الذي تطور في عهد عبد الملك بن مروان حيث أحكم عمله ونظمه (98) وكان عبد الملك بن مروان يقول لحاجبه "... والبريد متى جاء من ليل أو نهار فلا يحجب، وربما أفسد على القوم تدبير سنتهم حبسهم البريد ساعة". (99)

وفي العصر العباسي الأول كان للبريد ديوان مركزي في بغداد ولصاحب البريد موظفين مسؤولين في مختلف الويلايات يدعون ولاة البريد. وكانت ترد إلى صاحب البريد "الكتب المنفذة من جميع النواحي... ويتولى عرض كتب أصحاب البريد والأخبار في جميع النواحي على الخليفة أو عمل جوامع لها" (100). وكان البريد لا يزال خلال هذه الفترة مؤسسة رسمية (101) مخصصة لخدمة الدولة ولم يؤد خدمات للرعية إلا بعد حين. كما تطورت مهماته من نقل المراسلات والتعليمات إلى مهمة الاستخبار على كل مرافق الدولة في الولايات. ولهذا يسميه جرونباوم (102) باسم الشرطة السرية والأداة التي حافظت بواسطتها الدولة على نفوذها. يقول الطبري: "إنّ ولاة البريد في الآفاق كلها كانوا يكتبون إلى المنصور أيام خلافته بسعر كل مأكول وبكل ما يقضي به القضاة في نواحيهم وبما يعمل به الوالي وبما يرد بيت المال من المال وكل حدث وكانوا إذا صلوا المغرب يكتبون إليه بما كان في كل ليلة". (103)

وقد وردت العديد من الإشارات حول الصفات الواجب توافرها في صاحب البريد، يقول قدامة أن صاحب البريد لابد "أن يكون ثقة إما في نفسه أو عند الخليفة القائم بالأمر في وقته، لأن هذا الديوان ليس فيه من العمل ما يحتاج معه الكافي المتصفح وإنما يحتاج إلى الثقة المتحققة" (104) ويقول الحسن بن عبد الله أن عمال البريد "بمنزلة العيون الباصرة والآذان السامعة" (105) وهذا يتطلب أن يكون له "دسائس من النساء والصبيان والحراس وأصحاب الحرف والصنائع". وكانت مسؤوليات صاحب البريد عديدة إذ كان يطلب منه: "أن يعرف حال عمال الخراج والضياع فيما يجري عليه أمرهم ويتتبع ذلك تتبعاً شافياً

ويشتفه استشفافاً بليغاً وينهيه عن حقه وصدقه. وأن يعرف حال عمارة البلاد، وما هي عليه من الكمال والاختلال، وما يجري في أمور الرعية فيما يعاملون به من الإنصاف والجور والرفق والعسف فيكتب به مشروعاً، وأن يعرف ما عليه الحكام في حكمهم وسيرهم وسائر مذاهبهم وطرائقهم، وأن يعرف حال (دار الضرب) وما يضرب فيها من العين والورق، وما يلزمه الموردون من العلف والمؤن، ويكتب بذلك على حقه وصدقه، وأن يوكل لمجلس عرض الأولياء وأعطياتهم من يراعيه ويطالع ما يجري فيه، ويكتب بما تقف عليه الحال من وقته وأن يكون ما ينهيه من الأخبار شيئاً يثق بصحته. وأن يفرد لكل صنف من أصناف الأخبار كتاباً بأعيانها فيفرد لأخبار القضاة وعمال المعاون والأحداث والخراج والضياع وأرزاق الأولياء ونحو ذلك كتباً ليجري كل كتاب في موضعه" (106). وفي الرسالة التي وجهها أبو يوسف القاضي (107) إلى الخليفة هارون الرشيد أن: "يجري لهم من الرزق من بيت المال وليدر عليهم وتتقدم إليهم في أن لا يسرّوا عنك خبراً عن رعيتك ولا عن ولاتك ولا يزيدوا فيما يكتبون به عليك خبراً".

لقد كان البريد يوصل ما يصدره الخليفة من أوامر إلى ولاته وعماله في الولايات كالتولية والعزل والنقل والعقوبة والتكليف بتنفيذ بعض المهمات. (108) وبواسطة البريد وردت الكتب بأخبار وفاة بعض الخلفاء كما حدث في وفاة المنصور حين وردت الأخبار بالبريد إلى ولي عهده المهدي ببغداد، وقدم البريد بالبيعة للهادي في جرجان إثر وفاة المهدي. وتولى البريد نقل خبر وفاة الرشيد إلى ابنه الأمين، ووصلت أخبار مقتل الأمين بالبريد أيضاً إلى أخيه المأمون (109). وقبل ذلك حين سمع الهادي بوفاة أبيه أسرع بالعودة إلى بغداد على دواب البريد.

واستخدم البريد لحمل بعض الأشخاص إلى الخليفة التماساً للسرعة. فقد بعث المنصور جرير بن يزيد على البريد للإسراع باستقدام أبي مسلم الخراساني، وبعث هارون الرشيد صاحب شرطته السندي بن شاهك بالبريد لتنفيذ قراره بالتخلص من البرامكة. وحين اشتد المرض على المنصور سنة

148هـ/756م استدعى جورجيس بن جبرائيل من جند يسابور بالبريد، وكذا فعل الرشيد مع الطبيب بختشيوع. (110)

وكان البريد ينقل الأمتعة أيضاً فقد جلب البطيخ والتمر إلى المأمون بالبريد، وأنفذ المتوكل بُرده لابتياع سيف أعجب بوصفه له. (111)

ولم يتورع صاحب البريد من الكتابة على ولي العهد إلى الخليفة المنصور (112). فقد قدم الشاعر المؤمّل على المهدي وهو بالري فامتدحه بقصيدة فأمر المهدي له بعشرين ألف درهم فكتب بذلك صاحب البريد إلى المنصور. وقد شملت رقابة صاحب البريد في عهد الرشيد كل قواده وولاته ووزرائه ولم تستثني حتى يزيد بن مزيد الشيباني أو الفضل بن يحيى البرمكي (113) وحين ظهرت بوادر عصيان طاهر بن الحسين في خراسان عمل صاحب البريد بالكتابة إلى المأمون خشية أن يسبقه التجار أو غيرهم بإيصال الخبر إلى بغداد. (114)

لقد أبان قدامة بن جعفر ضرورة تعرّف صاحب البريد على أخبار القضاة وسيرتهم، كما أشرنا إلى ذلك من قبل وتشير بعض الروايات أن صاحب البريد كان يحضر مجلس القاضي ليرى كيفية تأدية القاضي واجبه فيكتب بذلك إلى الخليفة (115)، وكان القاضي لا يسمح إلا لصاحب البريد نفسه بالحضور، فقد حدث أن صاحب البريد في مصر ذكر زكريا بن سعد أرسل نائباً عنه إلى مجلس القاضي، فرفض ذلك القاضي هارون بن عبد الله قائلاً: "هذا مجلس أمير المؤمنين ليس يجلس فيه أحد إلا بأمره". (116)

ومثلما كان صاحب البريد يراقب القضاة فقد كان يراقب أصحاب الشرطة وأعمالها، بل أن صاحب البريد وأعوانه قد يكون عوناً لصاحب الشرطة في التعرف إلى بعض الجرائم أو التحركات السياسية التي تحدث الفتن والقلاقل، وبذلك يساهم البريد في إقرار الأمن في البلاد (117). وقد تستخدم الشرطة وسائل البريد للإسراع في تعقّب المجرمين أو المطلوبين وإلقاء القبض عليهم (118). وقد تمكنت السلطة في عهد الرشيد من القبض على أحمد بن

عيسى بن زيد العلوي بمساعدة صاحب بريد أصبهان (119). ولعب أصحاب البريد دوراً ملحوظاً أثناء الفتنة بين الأمين والمأمون وخاصة في سرعة نقل الأخبار والتجسس على الطرف الآخر (120). وكان من واجب صاحب البريد الإبلاغ عن قطّاع الطرق والسرّاق في الطرق العامة والسكك، لكي تقوم الجهات المسؤولة بالقبض عليهم (121). وعلى العكس ساعد صاحب البريد في مصر إدريس عبد الله الحسني على الهرب إلى المغرب على دواب البريد، فكانت عقوبته القتل.

وفي الحرب يلعب البريد دوراً مهماً في نقل أخبار الحرب وفي تأمين نقل الإمدادات العسكرية إلى سوح القتال، وكذلك يساعد الاستخبارات العسكرية في واجبها في التعرف إلى أحوال العدو وتحركاته. و قد أحبّ الخليفة المهدي أن يكون على اتصال مستمر مع الأمير هارون الرشيد قائد الحملة ضد الروم "فرتّب ما بينه وبين معسكر ابنه برداً كانت تأتيه بأخباره وتريه مستجدات أيامه" (122). وكان تنظيم الخليفة المعتصم للبريد بينه (123) وبين قائده الأفشين دقيقاً وسريعاً بحيث ترد الأخبار من أذربيجان إلى العراق في أربعة أيام أو أقل من ذلك.

وتظهر رواية في الطبري أن كل الوسائل المتيسرة استخدمت للإسراع في إيصال الخبر: (124) "... فنظراً لفساد الطريق بالثلج وغيره، جعل من سامراء إلى عقبة حلوان خيلاً مضمرة على رأس كل فرسخ فرساً معه مجر مرتب، فكان يركض بالخبر ركضاً حتى يؤديه من واحد إلى واحد يداً بيد. وكان ما خلف حلوان إلى أذربيجان قد رتبوا فيه المرج، فكان يركض بها يوماً أو يومين ثم تبدل ويصير غيرها، ويحمل عليها غلمان من أصحاب المرج كل دابة على رأس فرسخ، وجعل لهم ديادبة على رؤوس الجبال بالليل والنهار، وأمرهم أن إذا جاءهم الخبر، فإذا سمع الذي يليه النعير تهيأ، فلا يبلغ إليه صاحبه الذي نعر حتى يقف له على الطريق فيأخذ الخريطة منه، فكانت الخريطة تصل عسكر الأفشين إلى سامراء في أربعة أيام أو أقل".

وفي الطبري (125) إشارة إلى استخدام آخر للبريد أثناء الحرب، فقد استعان المنصور بالبريد لنقل الجنود من الشام إلى الكوفة أثناء الحركة العلوية في جنوبي العراق بقيادة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن العلوي.

أما الهيكل التنظيمي لديوان البريد فكان يتكون من: صاحب البريد الذي يعتبر مسؤولاً عن إدارة الديوان والإشراف على ولاته في الأقاليم. وهو المسؤول الأول عن إيصال رسائل الدولة وتلقي التقارير التي ترد إلى العاصمة، وكان الخليفة العباسي يرسم لصاحب بريده السياسة التي يسلكها، يقول قدامة: إن الخليفة يأمل من صاحب البريد أن يتقي الله ويطيعه ويستشعر خوفه ومراقبته في السر والعلانية، وأمره أن يؤثر الصدق فيما ينتهيه والحق فيما يعنيه وأن يختار من يستعين به في عمله ويشركه في أمانته من يثق بصناعته ونزاهته (126). ومن هنا فقد اعتبرها ابن خلدون من الخطط العالية التي لا يتولاها إلا ذو الكفاءة والمقدرة. ويأتي عمال البريد في الأقاليم وهم ولاة البريد بعد صاحب البريد في المسؤولية والمرتبة، وكان لهم دور كبير في تعرّف السلطة المركزية على أخبار الويلايات وما يجري فيها من أحداث. ويساعدهم العديد من الموظفين الإداريين والكتاب منهم: (المرتبون) وهم السعاة المسؤولون عن وضع الخرائط في حقائب خاصة تمهيداً لنقلها. ثم (الموقعون) الذين يقومون بتثبيت أوقات انطلاق الرسل أو وصولهم. أما (السعاة) أو الفيوج فيقومون بعملية نقل الرسائل والأخبار من بلد لآخر، أما رئيسهم فيسمى (الفرانق) والذي يعتبر مسؤولاً عن قيادة البريد في السفر. (128)

أما طرق البريد وسككه فقد كانت تحت إشراف صاحب البريد وقد أشار بن خرداذبه (129) "أن سكك البريد في المملكة تسع مائة وثلاثون سكة، ونفقات الدواب وأثمانها وأرزاق البنادرة والفروانقيين لسنة مائة ألف دينار وتسعة وخمسون ألفاً ومائة دينار". وكان ينتظر من صاحب البريد إلماماً كافياً بالطرق والسكك فإن "مسألة الخليفة وقت الحاجة إلى شخوص وانفاذ جيش يهمه أمره وغير ذلك مما تدعو الضرورة إلى علم الطرق بسببه وجد عتيداً عنده ومضبوطاً

قبله ولم يحتج إلى تكلف عمله والمسألة عنه. وقد تشعبت سكك البريد وطرقه ولعل أهمها في العصر العباسي: الطريق من بغداد إلى مكة والطريق من بغداد إلى مصر والمغرب والطريق من بغداد إلى نواحي المشرق والتي تتفرع إلى سكك عديدة (130). وكان خلفاء العصر العباسي الأول يهتمون بهذه الطرق فقام الخليفة أبو العباس السفاح بضرب المنار والأميال من الكوفة إلى مكة 134هـ/751م، كما قام ببناء المنازل من القادسية إلى زبالة (وهي منزل معروف بطريق مكة). وقد وجه المأمون حين بلغه سوء أحوال البريد ثمامة بن أشرس ليتصرف مع الأمر فرفع للخليفة تقارير توضح له المشكلات التي تعاني منها سكك البريد والتي تتطلب معالجة سريعة. (131)

أما وسائل النقل المستعملة في البريد فكانت متنوعة حيث استخدمت البغال والحمير والخيل والإبل السريعة (الجمازات)، وكانت تختار من أجود الأنواع وأسرعها وتعلّق في أعناقها جلاجل لها صوت يسمى قعقعة، وقد استخدمت الدولة العربية الإسلامية الحمام الزاجل في نقل الأخبار ولعل أولى المؤشرات لاستخدامه في البريد تأتي من العصر الأموي (132) وقد انتظم استخدامه في العصر العباسي. ففي سنة 180هـ/796م استعان الرشيد أثناء خروجه إلى مكة بالحمام في نقل أخبار الدولة إليه فكان "لا يشتهي شيئاً من معرفة أخبار الأمصار والبلدان إلا وخط فيه كتاباً لحيث شاء من الأماكن. فيأتيه الجواب من يومه في مسيرة شهر أو نحوه على أجنحة الحمام" (133) كما ترد في مصادرنا (134) إشارات إلى استخدامه في عهدي المأمون والمعتصم. حيث جاءت بشارات القضاء على بابك الخرمي سنة 222هـ/836م عن طريق حمام الزاجل إلى المعتصم، يبدو من كلام الجاحظ أن استخدامه في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي قد أصبح شائعاً معروفاً يقول الجاحظ: "لولا الحمام الهدي التي جُعلت برداً لما جاز أن يعلم أهل الرقة والموصل وبغداد وواسط ما كان بالبصرة وحدث بالكوفة في يوم واحد حتى أن الحادثة لتكون بالكوفة غدوة فيعلمها أهل البصرة عشية ذلك اليوم". (135)

وهكذا فقد أصبح البريد في العصر العباسي من أهم مؤسسات الخلافة التي أنيط بها مهمات واسعة وعديدة.

أما ديوان الخبر ويرأسه صاحب الخبر فهو عين الخليفة أو الإدارة المركزية على خصومها. ومع وجود روايات عن "العيون" في صدر الإسلام، فإن ديوان الخبر لم يتبلور كمؤسسة إلا في العصر العباسي حيث تعقدت الحياة السياسية وتطور المجتمع وتشعبت الإدارة، فكان لابد من (صاحب خبر) لضمان الاستقرار السياسي ووضع الدولة في صورة ما يقع.

وفي القرن الأول الهجري السابع الميلادي يلاحظ الباحث الخلط بين صاحب البريد وصاحب الخبر وصلاحياتهما، إلا أننا نلاحظ تدريجياً أن مهمة صاحب الخبر انحصرت في كل ماله علاقة بأمن الدولة. فالاستقرار لا يتحقق بعمل الجيش والشرطة، ومن هنا استدعت الحاجة لصاحب الخبر الذي يستطيع بدهائه وحيلته أن يصل إلى الأخبار التي تتعلق باستقرار المجتمع ومنع الاضطرابات والمؤامرات قبل وقوعها. وقد قيل "وما ينبؤك مثل خبير". وفي الإدارة ظهرت مصطلحات عديدة للدلالة على العاملين في ديوان الخبر مثل: الرقيب والراصد والعين والجاسوس. وكلمة الجاسوس عربية من الجس أي التحري بلطف، فالطبيب يجس النبض بلطف، والجاسوس يتحرى الأخبار بخفاء وخفة. (137)

وفي التطور التاريخي لصاحب الخبر، نلاحظ أن الرسول صلى الله عليه وسلم أرسل عيناً إلى قريش ليتحسس أخبارها في غزوة الحديبية، كما بعثت قريش عدداً من الرجال للغرض نفسه، وحدث الشيء نفسه في السنة التالية أثناء فتح مكة سنة 8هـ. (138) واهتم معاوية بن أبي سفيان بأصحاب الأخبار والعيون في التجسس على الناس، وحين سقطت الدولة الأموية تقول رواية تاريخية (139) عن أحد أنصار الأمويين "زوال ملكنا في استتار الأخبار عنا". وتقول رواية أخرى (140) إن البريد في أواخر الفترة الأموية "لا يشدّ له سرج ولا تلجم له دابة". ذلك أن التحري على الأخبار يعد جزءاً من مهمات صاحب البريد.

وفي العصر العباسي استخدم المنصور (العيون) ضد مناوئيه ومعارضيه وخاصة حين ثار محمد النفس الزكية العلوي في الحجاز. واستخدم المهدي العباسي النساء لتحري الأخبار، وكانت إحدى الجواري عيناً على وزيره يعقوب بن داود. (141)

وكان الهادي شديداً حذراً خاصة بعد أن ساءت علاقته بالبرامكة والخيزران، فنشر العيون في البلاط والإدارة حتى غدت الجدران لها ودان" كما يقول المثل الشعبي، أما في زمن الرشد فقد عين إسماعيل بن صبيح صاحب الخبر، وكثر أصحاب الأخبار أثناء الحرب الأهلية التي وقعت بسبب الخلاف بين الأمين والمأمون، بعد وفاة هارون الرشيد. (142)

ولعل أول رواية تاريخية متقدمة تشير صراحة إلى صاحب الخبر كمنصب واضح هي رواية ابن طيفور (143) التي تتضمن تعيين الخليفة المأمون لإبراهيم بن السندي "على الخبر بمدينة السلام"، بمرسوم رسمي، وفي رواية أخرى لابن طيفور أن صاحب الخبر ببغداد (مدينة السلام) في عهد المأمون كتب إلى الخليفة يقول: "وجدنا رقاعاً في طرق بغداد فيها شتم السلطان وكلام قبيح، فكرهت رفعها على جهرتها لما فيها، وكرهت أن أطوي ذكرها وأنا صاحب خبر فينقلها غيري من جهة أخرى فيلحقني ما أكره". (144)

وفي رسالة أخرى يقول صاحب الخبر للخليفة نفسه: "أنا أصبنا يا أمير المؤمنين رقاعاً فيها كلام السفهاء والسفلة، وفيها تهديد ووعيد وبعضها عندنا محفوظة إلى أن يأمر أمير المؤمنين فيها بأمره". (145)

وكتب صاحب خبر خراسان للخليفة المأمون نفسه أن طاهر بن الحسين والي خراسان "صعد المنبر في يوم جمعة فخطب ولم يدع لأمير المؤمنين" (146)، فكانت نتيجة ذلك مقتل طاهر بعد وقت قصير، مما يدل على قوة مؤسسة صاحب الخبر وقوة مؤسسة الخلافة.

وفي العصر العباسي الثاني حين ساءت العلاقة بين العباسيين ووالي مصر ابن طولون كان الخلفاء "يرسلون أصحاب الأخبار إلى مصر على هيئة السؤال والفقراء ويتحرون الأخبار". (154-151)

وكان الخلفاء يستخبرون عن وزرائهم كما حدث للمعتضد مع وزيره القاسم بن عبيد الله الحارثي. وكان الوزير يتلقى الأخبار عن أداء أصحاب الدواوين والكتّاب، وحين تسلم الوزير ابن الفرات الوزارة وجد تقارير أصحاب الأخبار مكدّسة فأحرقها جميعاً ولم يقرئها، وكانت صاحب خبر الخليفة المقتدر في مجالس الطرب مغنية، وفي عهد الخليفة نفسه أمر بقتل الحلاج الصوفي سنة 309هـ حين نقل المخبرون كلامه إلى الدولة. (155)

وفي الفترة البويهية 334هـ-447هـ زادت الحالة سوءاً فزادت حاجة الدولة إلى الأخبار، يقول أبو شجاع الروذ رواري (156) في كتابه (ذيل تجارب الأمم) أن عضد الدولة البويهي لم يتورع من استخدام معلمي الصبيان عيوناً حيث أمرهم أن يسألوا أبناء قادة الجيش الذين يدرسون معهم عن أخبار آبائهم ويرسلون تقاريرهم إلى صاحب البريد لقاء رواتب إضافية منتظمة. وكان الأمراء والملوك البويهيون يمنعون الأخبار عن دار الخلافة بحيث لا يعلم الخليفة شيئاً عن أمور دولته.

وفي الفترة السلجوقية 447هـ - 590هـ استرجعت الدولة استقلالها في عهد المقتفي الذي بالغ بالحيطة والحذر وبذل الأموال العظيمة لأصحاب الأخبار لقاء ما يكتبونه من تقارير عن أمن الدولة، كما كان وزيره عون الدين بن هبيرة الشيباني (ت560هـ) مشهوراً بتدابيره الأمنية الدقيقة فقد استخدم الدنانير المسمومة لقتل أعداء الدولة، وكان يخفي الرسائل إلى أصحاب الأخبار مع المراسلين تحت جلود سيقانهم". (157)

أما الخليفة العباسي الناصر لدين الله فقد شغف بأخبار الناس وتحركاتهم ومواقفهم تجاه الدولة، حيث أمر "بأن يرفع له حراس الدروب في كل صباح بما كان عندهم في المحال من الاجتماعات الصالحة والطالحة". وكان يتجول ليلاً متخفياً في سكك بغداد حتى خافه أرباب المناصب والرعية على السواء. وأكثر من عيونه عند السلاطين السلاجقة وأمراء الأطراف بحيث كان بإمكانه أن يوقع العداوة بينهم. وكان له أسلوب في اختيار الموظفين للمناصب الرفيعة حين يبث

الإشاعات حول الشخص الذي ينوي تعيينه ثم يسمع ردود فعل الرأي العام من خلال عيونه وأخباره، وقد جعلت هذه التدابير الناس يظنون أنه يعلم الغيب وأنه مخدوم من الجن!! (158)

ويبدو أن الأخبار الواردة للخليفة باتت كلها سعايات في أواخر العصر العباسي، تكشف أحوال الناس الخاصة وتهتك أستارهم كما اعترف بذلك الخليفة الناصر ومن بعده الظاهر، وقد ألغى هذا الأخير المخابرات قائلاً: "أي فائدة في كشف أحوال الناس وهتك أسرارهم" (159) وقيل له إن ترك مهمة المخابرات تفسد الناس، ولكنه لم يأبه بذلك، وكان يقول كلها سعايات.

لم تعد الدولة تهتم بالأمن ففسد هذا الجهاز مثلما فسدت الأجهزة الأخرى. فالخليفة المستعصم آخر الخلفاء العباسيين كتبت له الرقاع من الناس وفيها أنواع التحذير عن قرب مجيء المغول، وألقيت الأشعار المنذرة بالخطر على أبواب دار الخلافة دون أن تسترعي اهتمامه. وكان يقول "إن بغداد تكفيني ولا يستكثرونها عليَّ" (160) ولكن المغول قتلوه قتلةً بشعة.

ويشير مصطفى كالم الشيبي (161) إلى أمثلة لرموز مخلصة من رجال الأخبار في الدولة العباسية نذكر منهم:

- عبدالله السيدي الذي عمل صاحب خبر في داخل أرض الروم مدة عشرين سنة في عهد هارون الرشيد.
- عبد الله بن قيس الحارثي الذي كان يدخل إلى أرض الروم في قارب استطلاع صغير في الفترة العباسية الأولى ويتعرف إلى أخبارهم ثم يعود. وظل على عمله خمسين سنة حتى دلّت عليه امرأة رومية علجة فكمن له الروم وقتلوه فاستشهد.
- العوام عيسى في زمن صلاح الدين الأيوبي الذي كان ينقل أخبار الفرنج الصليبيين، وفي مرة استبطأه المسلمون وذهبوا إلى الساحل يراقبون البحر فوجدوه غريقاً، وقد ربط الرقعة على جسده "فما رؤي من أدى الأمانة في حياته، وأداها في مماته إلا هذا الرجل".

وكان لأصحاب الأخبار، دون شك، مساعدون وموظفون يعينونه في مهماته مثل: الأمين الذي يعد نائبه، ثم الرقيب، ثم السعاة وأخيراً الأرصاد والعيون، ولا شك أن صاحب الخبر كان على اتصال بالنقيب وهو الباحث عن القوم وأحوالهم وأخبارهم، فكان لكل جماعة عليها نقيب يتحسس أخبارها.

وقد تعددت وسائل نقل (162) الخبر في العصر العباسي ومنها النار والدخان والإشاعة والعجائز (من النساء) والفقراء والرقاع (المناشير) وحمام الزاجل والجواري، والكواميح المسمومة وشراب اللبن والسويق المسموم، والنقود المسمومة.

وقد تتصادم أحياناً صلاحيات صاحب الخبر مع مسؤولين آخرين مثل صاحب البريد أو صاحب الشرطة، وقد زجر هذا الأخير صاحب الخبر لامتعاضه من تدخله فيما لا يعنيه قائلاً: "إنما أنت صاحب خبر تكتب ما تسمع وما ترى، وليس لك أن تتكلم في مجلسي وأمري ونهيي، فإن أمسكت وإلا أمرت مَن يجرك برجلك حتى يرمي بك في دجلة". (163)

ولعل مقارنة بين صاحب البريد وصاحب الخبر تظهر أن صلاحيات صاحب البريد أوسع وأشمل تتعلق بجمع الأخبار من كل نوع، أما صلاحيات صاحب الخبر فتتعلق بالأخبار التي تتعلق بأمن الدولة وسلامتها. ومع أن الاثنين لهما اتصال مباشر بالخليفة أو الوزير، فيبدو أن صاحب الخبر أقرب منزلة من صاحب البريد إلى الخليفة، ولعل صاحب البريد يرسل تقارير صاحب الخبر السرية من الأقاليم إلى الحكومة المركزية ببغداد.

- ديوان الشرطة وديوان المعونة:

أما الشرطة فهي مؤسسة قضائية إدارية شبه عسكرية لتأديب المجرمين والمفسدين وملاحقتهم ومراقبتهم (164) وفي لسان العرب: الشَّرَط هي العلامة وأشرط فلان نفسه لكذا أي أعلمها وأعدّها. وقد سمي الشرط بهذا الاسم لأنهم جعلوا لأنفسهم علامة يعرفون بها. (165)

وترجع الشرطة في بداية تكوينها إلى (نظام العسس) الذي عرف في صدر الإسلام. فقد ذكر الطبري أن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه "كان يَعسّ بنفسه ويرتاد منازل المسلمين ويتفقد أحوالهم بيديه" (166) فكان والحالة هذه أول من عسّ الليل (167) ومع أن السيوطي (168) يرى أن الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) كان أول من اتخذ صاحب شرطة، ولكن روايات عديدة (169) تتواتر في أن الخليفة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) كان أول من نظم الشرطة وعين لها رئيساً، وكان كل من أبي جحيفة وقيس بن سعد أصحاب شرطة أيام الخليفة الراشدي الرابع (170) ثم شاع المنصب أيام الأمويين والعباسيين حيث توضّحت معالمه واختصاصاته.

وتنفرد الشرطة عن كل المؤسسات القضائية الأخرى في الدولة العربية الإسلامية بقيامها بواجب حفظ الأمن والنظام في المدينة أو الولاية، وإخماد الفتن والقلاقل والاضطرابات من خلال استخدام القوة لإرهاب الخارجين عن النظام والقانون. وقد جاء في مقدمة ابن خلدون: (171) "وكان النظر في الجرائم وإقامة الحدود في الدولة العباسية والأموية بالأندلس والعبيدين (الفاطميين) بمصر والمغرب راجعاً إلى صاحب الشرطة، وهي وظيفة أخرى دينية كانت من الوظائف الشرعية في تلك الدول، توسع النظر فيها عن أحكام القضاء قليلاً، فيجعل للتهمة في الحكم مجالاً ويفرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم ويقيم الحدود الثابتة في مجالها ويحكم في القَوَد والقصاص ويقيم التعزير والتأديب في حق من لم ينته عن الجريمة...".

ولما كان لصاحب الشرطة هذه المكانة الرفيعة والأهمية الكبيرة في الدولة، فقد اهتم الخلفاء وولاة الأمور باختيار كبار قادتهم والموالي المخلصين لهم لهذا المنصب، فقد جاء في مذكرة ابن حمدون أن الحجاج بن يوسف الثقفي أراد من صحابته أن يدلّوه على رجل يوليّه الشرطة فقيل له: أي الرجال تريد؟ فقال: "أريد رجلاً دائم العبوس طويل الجلوس، سمين الأمانة عجف الخيانة لا يحنق في الحق على جرأة تهون عليه سبال الأشراف في الشفاعة. فقيل له: عليك

بعبد الرحمن بن عبيد التميمي، فأرسل إليه فاستعمله. فقال لست أقبلها إلا أن تكفيني عيالك وولدك، فقال: يا غلام من طلب منهم حاجة فقد برئت منه الذمة. قال الشعبي: فلا والله ما رأيت صاحب شرطة قط مثله. كان لا يحبس إلا في الدين وكان إذا أوتي برجل قاتل بحديدة وشهر سلاحاً قطع يده، وإذا أتى بنباش حفر له قبراً ودفنه فيه، وإذا أتى برجل قد أحرق على قوم منازلهم أحرقه، وإذا أتى برجل يشك فيه وقد قيل أنه لص ولم يكن منه شيء ضربه ثلاثمائة سوط، فربما أقام أربعين ليلة لا يؤتى بأحد. فضم إليه الحجاج شرطة البصرة مع شرطة الكوفة".

وجاء في رسالة لعبد الحميد الكاتب (172) في أواخر العصر الأموي: "وليكن صاحب شرطك ومن أحببت أن يتولى ذلك من قوادك إليه انتهاء ذلك. وهو المنصوب لأولئك والمستمع لأقاويلهم والناحص عن نصائحهم ثم لينه ذلك إليك على ما يرتفع إليه منه لتآمره بأمرك فيه وتقفه على رأيك من غير أن يظهر ذلك للعامة. فإن كان صواباً فتلك خطوته وإن كان خطأ أقدم به جاهل ... لم يعصب ذلك الخطأ بك ولم تنسب إلى تفريطه وخلوت من موضع الذم فيه".

وقد وضع بعض علماء السياسة الشرعية شروطاً معينة يجب أن تتوافر في صاحب الشرطة، نشير منها إلى ما يأتي: (173)

"وأما صاحب الشرطة فينبغي أن يكون حليماً مهيباً دائم الصمت طويل الفكر بعيد الغور، وأن يكون غليظاً على أهل الريب في تصاريف الحيل، شديد اليقظة. وأن يكون حفيظاً ظاهر النزاهة عارفاً بمنازل العقوبة غير عجول.

وينبغي أن يكون نظره شزراً قليل التبسم غير ملتفت إلى الشفاعات، وأن يأمر أصحابه بملازمة المحابيس وتفتيش الأطعمة وما يدخل في السجون.

وليأمر الحراس من أول الليل إلى آخره بتفقد الدروب والشوارع ويحكم أمرها، ولينظرها آخر وقت ومن يخرج منها عند فتحها فهو وقت الريبة.

ويجب عليه عمارة سور المدينة وأبوابها ولم شعثها ومعرفة من يدخلها. ويجب عليه إقامة الحدود كما وردت في الكتاب العزيز، والعمل بها وليعلم أن الله تعالى

أعلم بصلاح عباده فلا يهمل من حدوده شيئاً. وإذا أفرج عن أحد من السجن ثم عاد بجرم فليجعل الحبس قبره وليمنع المظلوم من الانتصار لنفسه بيده بل ينهي حاله ليقابل بما يستحق، ويأمر العامة أن لا يجيروا أحداً ولا ينبهونه للهرب بل يدّلون عليه وينبغي أن تكون عقوبة الخاص والعام واحدة كما أمرت الشريعة".

يبدو واضحاً من النصوص السابقة، أن من أهم واجبات صاحب الشرطة إقرار الحق ونصرة الضعيف المظلوم وإرهاب المفسدين وزجر المعتدين دون انتظار أي شكوى يقدمها المعتدى عليه. وكان صاحب الشرطة أو من ينوب عنه يحضر مجالس القضاء ومجالس النظر في المظالم ليعين القضاة وأصحاب المظالم في تنفيذ أحكامهم بوصفه رئيس الحماة والأعوان. وكان لصاحب الشرطة في بغداد في العصر العباسي مجلس خاص به يحضره الفقهاء (**174**). ويبدو أن حضور هؤلاء الفقهاء في هذا المجلس جاء نتيجة لإدراك الدولة للصلة بين الشرطة ومشاكلات الجنايات فمهمتهم التأكد من مطابقة أحكام وقرارات صاحب الشرطة للشريعة. وأن صاحب الشرطة بحاجة إلى الفقهاء لكي يرجع إليهم فيما يشكل عليه من أمور. (**175**)

كانت الشرطة من المؤسسات التي اهتم بها العباسيون الأوائل. وسار العباسيون سيرة الأمويين في اتخاذ الشرطة لحفظ الأمن والنظام في المدن والأقاليم، وكان الخليفة أبو العباس السفاح قد قلّد عبد الجبار بن عبد الرحمن الأزدي شرطته (**176**). وفي نظر المنصور يعتبر صاحب الشرطة أحد الأركان الأربعة التي يستند عليها سلطان الدولة لأنه "ينصف الضعيف من القوي" (**177**) وهو القائل: "إنّ الخليفة لا يصلحه إلا التقوى والسلطان لا يصلحه إلا العدل" (**178**) وقال المنصور للربيع بن يونس: "... إنما تحتاج العامة إلى ثلاث خلال فإذا فعل ذلك بها فما حاجتهم، إذا أقيم لهم من ينظر في أحكامهم فينصف بعضهم من بعض، ويؤمن سبيلهم حتى لا يخافوا في ليلهم ولا نهارهم، ويسد ثغورهم وأطرافهم حتى لا يجيئهم عدوهم وقد فعلنا ذلك بهم". (**179**)

وحين وصف اليعقوبي المدينة المدورة في عهد المنصور، أشار إلى وجود سقيفة لصاحب الشرطة في الرحبة الداخلية قرب قصر المنصور مما يدل على

أهميتها في نظر الخليفة وارتباطها به. ثم يذكر اليعقوبي حين يتكلم عن سكك بغداد أن أول سكة بين باب البصرة وباب الكوفة هي سكة الشرطة وربما سميت كذلك لأنها كانت مقراً للشرطة (180). وقد بقي عبد الجبار الأزدي صاحباً لشرطة المنصور حتى ولاّه خراسان وعيّن على الشرطة موسى بن كعب ثم المسيب بن زهير وكلهم من العرب. ووليها في عهد المهدي عبد الله بن خازم التميمي وخزيمة بن خازم التميمي ونصر بن مالك وعبد الله بن مالك وحمزة بن مالك. وقد تولى الشرطة أيام الأمين كبار القادة مثل عبد الله بن خازم التميمي وحمزة بن مالك الخزاعي، ومن أصحاب الشرطة في عهد الأمين كذلك محمد بن المسيب بن زهير الذي ولاه أرمينية فيما بعد، وعلي بن عيسى بن ماهان الذي ولاّه قيادة الجيش الذي حارب المأمون بعد ذلك. وكان على الشرطة في عهد هارون الرشيد أقدر قواده مثل خزيمة بن خازم التميمي و المسيب بن زهير العتبي وعبد الله بن مالك الخزاعي وعلي بن الجراح الخزاعي وإبراهيم بن عثمان بن نهيك وابنه وهب وقد بقي هذا الأخير حتى وفاة الرشيد. وكل هؤلاء الذين أشرنا إلى أسمائهم خلال صدر دولة بني العباس كان لهم سجل ولأبنائهم حافل في خدمة الدولة والإخلاص لها. (181)

وتشير بعض الروايات إلى تداخل صلاحيات بعض المؤسسات ببعضها الآخر فقد حاول (صاحب الخبر) أن يتدخل في مسؤوليات صاحب الشرطة فزجره هذا الأخير قائلاً: "إنما أنت صاحب خبر تكتب بما تسمع وما ترى وليس لك أن تتكلم في مجلسي وأمري ونهيي، فإن أمسكت وإلا أمرتُ، من يجرّك برجلك حتى يرمي بك في دجلة" (182). وهذا الخبر يدل على مكانة صاحب الشرطة ومرتبته الكبيرة في الدولة العباسية، ويؤكد ذلك ابن خلدون حين يقول: "إن خلفاء العصر العباسي نزهوا هذه المرتبة وقلّدوها كبار القواد وعظماء الخاصة من مواليهم". (183)

إنّ ما يدلّ على اهتمام الدولة الإسلامية بالأمن والاستقرار الداخلي كثرة المؤسسات التي استحدثت لدعم الاستقرار وإشاعة الأمن. بل أنّ أحد الولاة

خاطب أهل مدينته بقوله: "أيها الناس إنا والله ما رأينا شعاراً قط مثل الأمن .. فالزموا الطاعة..." (184)

نظام المعونة:

ومن النظم التي اعتبرت متممة في واجباتها للشرطة هي (نظام المعونة) أو المعاون، فقد عدّت دائرة المعارف الإسلامية المعوّنة جزءاً من الشرطة، ويرى آدم متر بأنّ الذي يُعنى بالأمن في مقر الأمير هو صاحب الشرطة، أما في المدن الأخرى فكان يتولى ذلك صاحب المعونة. (185)

ويبدو أن لفظ معاون، في أصله اللغوي (186) اشتق من العون وجمعه معونة، أو أشتق من مَعْن، بمعنى الإقرار بالحق والإذعان والاعتراف. والمعونة الإعانة، ورجل معوان حسن المعونة. أما في الاصطلاح التاريخي فصاحب المعونة أو عامل المعونة هو الأمير دون الحاكم والمرتّب لتقويم أمن العامة فكأنه يعين المظلوم على الظالم فهو بمثابة والي الجنايات، وكان يطلب منه كذلك مساعدة القضاة ويعنهم في تنفيذ الأحكام بما يقضي بحكم شمل الصلاح والانتظام. (187)

ولعل أقدم نص تاريخي لبدايات هذه المؤسسة هو ما أورده الطبري عن تولية الخليفة علي بن أبي طالب سنة 40هـ لعبد الله بن عباس على الصدقات والجند والمعاون في البصرة (188) وفي تاريخ اليعقوبي (197-187) أن المنصور أول من ولى قضاته الأمصار من قبله وكان يجمع إليهم المعونة كذلك. وحين تأزمت الحالة بين محمد بن عبد الله بن طاهر وأهل بغداد تقدم إلى أصحاب المعاون ببغداد بتسخير ما قدروا عليه من الإبل والبغال والحمير للاستفادة منها في النقل، ثم عاد فطلب منهم ترك السخرة بعد أن صلحت الحال. (198)

ويبدو من الروايات (199) المتيسرة لدينا حول اختصاص صاحب المعونة وصلاحياته أنها شملت ما يتعلق بحفظ الأمن الداخلي في المدن الصغيرة والبلدان والقرى الخارجة عن اختصاص صاحب الشرطة. وكانت صلاحيات صاحب المعونة وإجراءاته تعتمد على العرف والعادة معتمداً على التقارير التي

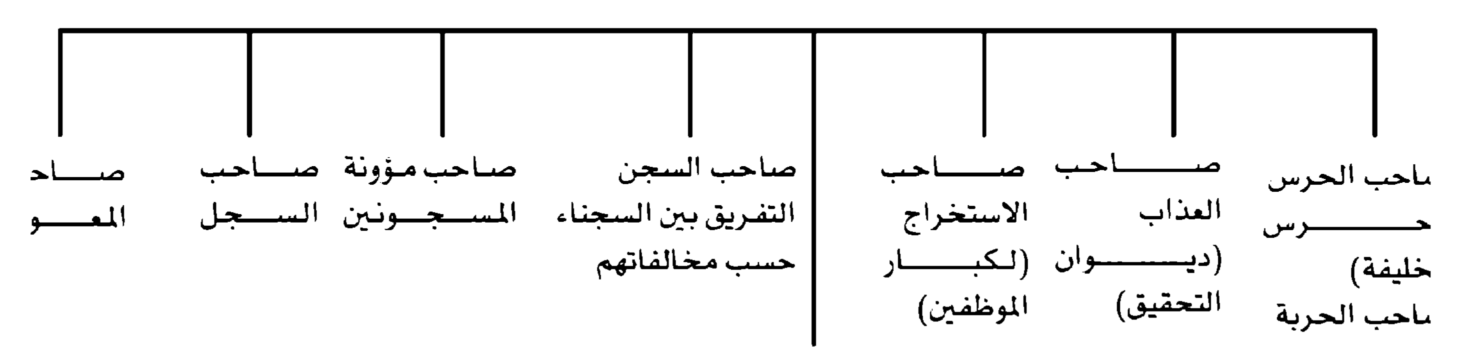
تصله فيتصرف لمنع الجرائم أو القلاقل. هذا فضلاً عن تنفيذ أحكام وغرامات القضاة حيث يقوم صاحب المعاون باستيفائها بأمر القاضي. ومن اختصاص صاحب المعونة، على ما أورده الماوردي (200)، اختيار الحراس في القبائل والأسواق والنظر في أمر الحاكمة والصاغة والقصّاريين والصباغين، فهو أخص بالأمر من المحتسب لأن هؤلاء الحرفيين ربما هربوا بأموال الناس فيراعى أهل الثقة والأمانة منهم فيقرّهم ويبعد من ظهرت خيانته ويشهر أمره لئلا يغتر به من لا يعرفه.

لقد كانت المعونة من المناصب الحساسة في الدولة فقد تولاّها القضاة والولاة وأمراء الجند وأبناء الخلفاء (201) وكان لها دار يسمى دار المعونة ولها حبس المعونة، ولصاحب المعونة ديوان يضم الكتاب الذين يجب أن يكونوا علماء بالقصاص والحدود والجراحات والمراقبات والسياسات. (202)

ويرى **ظافر القاسمي** (203) أن المعونة هي ما يسمى بالدرك في بعض البلدان العربية، وهي مؤسسة تختص بالأمن الداخلي غايتها ضمان الأمن خارج حدود المدن الكبيرة وفي أرباضها وأطرافها وجوارها. كذلك يعمل أصحاب المعونة في البراري والقفار من أجل ملاحقة المجرمين والوصول إليهم، فكان بشر بن نافع سنة 126هـ على سكك الطرق الخارجية، ذلك أن القرى كانت كثيرة ومنظومة ما بين دمشق والحيرة، تخرج المرأة من الحيرة لا تحمل معها إلا رغيفاً، وفي رواية أخرى أن القرى متواصلة حتى تسمع أصوات الديكة تجيب بعضها بعضاً بين بغداد والبصرة. (204)

ويمكن أن نرسم هيكلاً لديوان الشرطة في العصر العباسي على النحو الآتي:

ديوان الشرطة (صاحب الشرطة)



- ديوان الزندقة:

إن اصطلاح الزندقة في الفترة موضوع البحث يعد اصطلاحاً غامضاً غير محدد اتسع لكل النزعات المخالفة للإسلام فشمل الدهريين والمشككين والمجان وأهل الديانات القديمة قبل الإسلام وخاصة المانوية. (205)

على أن الديانة التي حاربها العباسيون ونعتوها بالزندقة على وجه التحديد هي (المانوية) وهي ديانة فارسية ثنويه تؤمن بإلهين النور والظلمة وشاعت في العراق وبلاد فارس قبل الإسلام وحاربتها الدولة الساسانية ومن ثم الدولة الإسلامية (206).

ويرى برنارد لريس أن اصطلاح الزندقة غدا في العصر العباسي الأول اصطلاحاً إدارياً - سياسياً وليس اصطلاحاً كلامياً - نظرياً. وبمعنى آخر فإن تهمة الزندقة تؤدي بصاحبها إلى السجن أو القتل إذا أصر على معتقده بعد إستتبابه. (207)

إن حركة الزندقة لم تكن قوية في الفترة الأموية على الرغم من أن هناك من اتهم بالزندقة وقتل مثل الجعد بن درهم سنة 125هـ، ولكن تهمة المانوية لم تثبت عليهم. ولم تكن الدولة الأموية متشددة في التحري عنهم، ولذلك فإن المتهمين بالزندقة في أوائل العصر العباسي هم من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية.

لقد شعرت الدولة العباسية بخطورة المانوية الذين تمتعوا بالحرية منذ بدء الإسلام، وغدوا خطراً على الإسلام، وتعاون رجال الدين الزرادشت مع الدولة العباسية في تتبعهم والقبض عليهم. وكان الخليفة المهدي أول من بدأ حملة منظمة ورسمية في محاربة الزنادقة. وقد أنشأ (ديوان الزنادقة) الذي يرأسه صاحب الزنادقة منذ سنة 163هـ (208) وذكرت الروايات (209) بعض أسماء أصحاب ديوان الزندقة مثل عبد الجبار وعمر الكلواذي ومحمد بن عيسى بن حمدوية. وحضر الخليفة بعض محاكماتهم وأمر بتقطيع كتبهم بالسكاكين. وكان

(صاحب ديوان الزنادقة) ينظم عمليات مطاردة منظمة للزنادقة، وكان له مساعدون مثل عريف الزنادقة والأعوان، وكان المحتسبون يتعاونون مع صاحب الزنادقة في تتبع الزنادقة. (210)

أما الطريقة التي يحاكم بها المتهم بعد القبض عليه متلبساً، فهي أن يطلب منه الاعتراف والرجوع عن مذهبه (الاستتابة). ولكي يتأكد القاضي أنهم رجعوا عن الزندقة، كان يطلب منه البصق على صورة ماني وذبح طائر، لأن المانوية تحرم ذبح الطيور وأكلها (211) كما دعى المهدي العلماء والفقهاء لشن حملة فكرية ضد الزندقة وتعاليمها ونشر الكتب للرد عليهم وإعلان أسمائهم للملأ لكي يعرفوا. وقد استمرت الملاحقة في عهد الهادي وهارون الرشيد حتى طويت صفحة الزنادقة المانويين في نهاية القرن الثاني الهجري، حيث وضعت الحركة الانبعاث الإسلامي حداً لها. وأجبر الزنادقة إلى الاختفاء أو الهجرة. ويقول ملحم شكر إن هزيمة الزنادقة لا تعزى في المقام الأول إلى الاضطهاد الرسمي بقدر ما تعزى إلى وجود جو فكري ووضع اجتماعي لا يفضل المبادئ المانوية على وجه الخصوص. (212)

ويزودنا **ملحم شكر** (213) بقوائم من شخصيات في الفترة الأموية وفي العصر العباسي الأول اتهمت بالزندقة حتى نهاية القرن الثاني الهجري. ففي القائمة الأولى التي يطلق عليها المسلمون المتهمون بالزندقة يضع خالد بن عبد الله القسري في العهد الأموي.

- أما المتهمون بالزندقة في عهد المهدي فهم: محمد بن أبي عبيد الله معاوية بن يسار- داود بن حاتم المهلبي- إسماعيل بن سليمان بن مجالد- محمد بن أبي أيوب سليمان المكي- محمد بن طيغور- زائدة بن معن بن زائدة الشيباني- داود بن داود بن علي العباسي- يعقوب بن الفضل الهاشمي- جعفر بن زياد الأحمر.
- أما المتهمون بالزندقة في عهد الهادي فهم: يزدان بن باذان (ازديا دار).

- أما المتهمون بالزندقة في عهد الرشيد فهم: عمر بن محمد العمركي- البرامكة- أنس بن أبي الشيخ- محمد بن الليث - الجهجاه.

- المتهمون بالزندقة بعد عهد الرشيد:

علي بن عبيدة الريحاني- إبراهيم بن إسماعيل بن داود.

ويتكلم **ملحم شكر** (214) بعد ذلك عن شخصيات هرطقيه (أي منشقة عن الإسلام) يذكر منها: الجعد بن درهم (العهد الأموي) - عبد الله بن المقفع (من المخضرمين) - عبد الكريم بن أبي العوجاء- أبو شاكر الديصاني- صالح بن عبد القدوس.

لقد أخفقت الزندقة (المانوية) بسبب التصدي الفكري والسياسي لها، حيث ظهروا بمظهر المناهض للدولة ونظامها، وصنّفوا من قبل الجاحظ أعداء للعروبة والإسلام معاً، بمعنى أن الزندقة والشعوبية كانتا وجهان لعملة واحدة. فالزندقة تحارب الإسلام أولاً والشعوبية تحارب العروبة أولاً.

- ديوان الزمام وديوان زمام الأزّمة:

نظرياً يعد الخليفة مسؤولاً عن الإشراف على الدواوين ومراقبة شؤونها. وقد أناب الخليفة عملياً سلطته إلى الوزير الذي يشرف على بعض الدواوين أو كلها حسب رغبة الخليفة الذي قد يوزع الأشراف على الدواوين على أكثر من مسؤول من المقربين إليه.

إلا أن الخليفة العباسي المهدي قرر إنشاء دواوين الأزمة سنة 162هـ لكل ديوان في الدولة ديواناً للأزمة يشرف عليه ويراقبه حيث إن الدواوين "لا تضبط إلا بزمام يكون على كل ديوان" (215) ويعين لكل زمام موظف يضبط أموره. وقد عين المهدي إسماعيل بن صبيح على زمام ديوان الخراج. وفي رواية تاريخية أن إبراهيم بن العباس كان زماماً على ديوان النفقات في عهد المتوكل، بينما كان إسحاق بن صالح زماماً على ديوان الجند في عهد الرشيد. (216)

وكانت دواوين الأزمة تجمع أحياناً في يد شخص واحد حيث تقلدها عمرو بن بزيع مدة طويلة من 162هـ-168هـ م - م. ثم استلمها إبراهيم بن ذكوان الحراني وعمرو بن مسعدة وأحمد بن عمار ثم أبو الوزير حتى عهد المتوكل العباسي. (217)

أما ديوان (زمام الأزمّة) فمهمته الإشراف على دواوين الأزمّة. فكان عمرو بن بزيع زماماً على الدواوين، ولكن المأمون عين علي بن يقطين زماماً على الأزمة. (218) وهذه هي الإدارة المركزية العباسية حيث تكريس الأمور في المركز وحصر المسؤولية في مؤسسة مركزية يرأسها رئيس واحد.

وسنتكلم عن دواوين أخرى ذات علاقة بالشؤون المالية نمت وتطورت بصورة أوسع في العصر العباسي وذلك في (الفصل الخامس) الذي يتناول النظام المالي.

- تأسيس بغداد مركزاً إدارياً وعسكرياً:

لم يكن المنصور يهدف من بناء بغداد المظاهر الشكلية من أبهة وعظمة وترف كما كان يحدث في الدولة الساسانية والبيزنطية، وإنما أراد من بغداد أن تكون رمزاً للدولة العباسية الجديدة ومركزاً للإدارة المركزية والجيش.

وقد راعى الخليفة المؤسس اعتبارات عديدة في اختياره لموقع بغداد أهمها الموقع الاستراتيجي والأهمية الاقتصادية. كما اهتم بالناحية المناخية من حيث الطقس الملائم صيفاً وشتاء والشروط الصحية. وكان البدء بالتنفيذ سنة 145هـ/762م.

وعين المنصور قادة لأبواب المدينة بعد الانتهاء منها، وأمر سنة 157هـ ولأسباب أمنية إخراج الأسواق من المدينة إلى الكرخ، وفي سنة 158هـ أمر المنصور ببناء قصر جديد خارج المدينة، وكان الهاجس العسكري الدفاعي هو الذي جعل المنصور يفكر بالتخطيط الدائري لبغداد، حيث يمكن الدفاع عنها بسهولة من الجهات كافة ، بالإضافة إلى وجود الأنهار والجداول شرقها وغربها

التي تعد معيقات إضافية للعدو. وأن الدافع العسكري هو الذي جعل المنصور يفكر ببناء مدينة مكملة على الجانب الشرقي من دجلة وهي الرصافة (عسكر المهدي)، ونقل إليها قطعات من الجند جعلها بأمرة ولي عهده محمد المهدي. ثم عقد جسراً ليسهل الاتصال بين الجانبين وأضاف إليه جسرين آخرين خلال عهده. (219)

إن المتمعن في تاريخ العباسيين الأوائل يدرك أن السلطة السياسية باتت مرتبطة ومعتمدة على الجيش المحترف والموظفين الإداريين (البيروقراطية المدنية)، ولهذا فإن إنشاء بغداد، كما أشرنا كانت تهدف أن تكون عاصمة تضم المعسكر والدواوين، وتشير رواية اليعقوبي إلى وجود المهم من الدواوين في بغداد في عهد أبي جعفر المنصور مثل: ديوان الخراج- ديوان الرسائل- ديوان الحوائج- ديوان النفقات- ديوان الخاتم- ديوان الجند- وديوان الأقسام، وأقطع المنصور أصحاب الدواوين قطائع داخل المدينة وخارجها في الأرباض (220). ولم يكن المنصور مسرفاً في بناء بغداد، فقد كان عملياً مقتصداً في النفقات، ولم يسرف كما كان يفعل الإغريق والرومان في إنشاء الساحات والتماثيل والحدائق، وهنا برز دور الأثرياء في المجتمع لبناء مساجد وحمامات وكتاتيب ومرافق تقدم خدمات لعامة الناس مضيفين جهدهم إلى جهد الدولة.

أما سكان بغداد فيلاحظ فيهم التنوع السكاني فهم مزيج من العرب والعجم، ولكن هذا المزيج كان يرتبط برباط واحد هو الولاء للدولة الجديدة وللخليفة العباسي، وقد استطاع المنصور أن يحقق التوازن بين هذه التكتلات، وأن يسيطر عليها من خلال تأكيده القيم والمبادئ العربية الإسلامية وتشجيعه النزعة العربية الإسلامية في البلاط والمجتمع، وأن هذا المزيج الاثني - الإقليمي - الاجتماعي هو الذي أعطى بغداد المنصور صبغتها العالمية (التي يمكن أن نطلق عليها اصطلاح (متروبوليس). إلا أن هذا التنوع الحضاري ما لبث وبمرور الزمن أن تطور إلى وحدة حضارية متناسقة ازدهرت بفضل الحرية والازدهار الاقتصادي الذي انصب على بغداد بوصفها حاضرة الدولة الجديدة وكذلك بفضل الأمن

والاستقرار النسبي. ومن الواضح أن الحياة المدنية أو الحضرية تطورت تدريجياً في مدينة السلام من خلال تطور المدينة نفسها خلال العصر العباسي الأول. والواقع أن بغداد غدت مركزاً مهماً Metropolis في عصر مؤسسها المنصور، وأدى ذلك إلى تناقص الأهمية الإدارية والسياسية لمدن واسط، والكوفة والبصرة بالعراق، ولم تفقد بغداد أهميتها الاقتصادية والفكرية حتى بعد انتقال مركز الثقل السياسي إلى سامراء بصورة مؤقتة (221) ومنذ بداية تأسيسها هاجرت أعداد كبيرة من العمال والصناع والحرفيين والتجار إلى بغداد فسدّوا حاجات أهل بغداد إلى الخدمات العامة والصناعات، وكان لذلك أثر واضح في تطور وتبلور السمات الحضرية للمدينة على حساب السمات العسكرية والإدارية. ويتضح من أقوال البلدانيين والمؤرخين أن بغداد غدت من أعظم مدن العالم المعروف آنذاك. يقول اليعقوبي في بغداد: (222) "المدينة العظمى التي ليس لها نظير في مشارق الأرض ومغاربها سعة وكبراً وعمارة... سكنها من أصناف الناس وأهل الأمصار والكور، وانتقل إليها من جميع البلدان القاصية والدانية وآثرها جميع أهل الآفاق على أوطانهم...".

أما **الخطيب البغدادي** فيقول عنها: (223) "لم يكن لبغداد في الدنيا نظير في جلالة قدرها وفخامة أمرها وكثرة علمائها وأعلامها وتميز خواصها وعوامها وعظم أقطارها وسعة أطوارها وكثرة دورها ومنازلها ودروبها وشوارعها ومحالها وأسواقها وسككها وأزقتها ومساجدها وحماماتها وطرزها وخاناتها وطيب هوائها وعذوبة مائها وبرد ظلالها وأفيائها واعتدال صيفها وشتائها وصحة ربيعها وخريفها وزيادة ما حصر من عدة سكانها وأكثر ما كانت عمارة وأهلاً في أيام الرشيد...".

وفي العادة كانت أسواق المدينة الإسلامية تقع قرب الجامع وتكون على شكل دكاكين في دروب. وتكون دكاكين أصحاب كل حرفة في درب واحد، وقد ينظمون أنفسهم بأصناف لكل منها رئيس. ولم تكن الدولة تتدخل في هذه التنظيمات إلا أنها تعين عاملاً على السوق أو محتسباً له واجبات محددة في الأسواق، ولا شك

فإن التحولات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع خلال العصر العباسي الأول أثرت على أوضاع أهل الحرف وتنظيماتهم (الأصناف). وحين أخرج المنصور أسواق مدينة بغداد خارج أسوارها جعلها "صنوفاً وبيوتاً لكل صنف". ويؤكد ذلك قول اليعقوبي عن أسواق بغداد وأسواق مفردة وكل أهل صنف منفردون بتجارتهم". هل أن التخصيص بلغ ذروته في تنظيم أسواق بغداد حيث تشير رواية أخرى أنه "كان لكل تجارة شوارع معلومة وهو يعرف في تلك الشوارع وحوانيت عراض وليس يختلط قوم بقوم ولا تجارة بتجارة ولا يباع صنف في غير صنفه". (224)

ومما لا شك فيه أن لا تقتصر المدينة على الأسواق التي تظهر عند تأسيسها بل تظهر أسواق جديدة بمرور الزمن. وبسبب ازدهار الاقتصاد ونمو السكان وازدياد حاجاتهم وتوسع المدينة. فقد ظهرت أسواق جديدة في بغداد ويستدل من أسماء هذه الأسواق وجود التخصص في الحرف والصناعات. ففي الجانب الغربي هناك سوق الدباغين وسوق النحاسين وأصحاب الكاغد والعطارين والصيادلة وأصحاب الدهون وغيرها. وفي الجانب الشرقي نجد الأسواق نفسها بالإضافة إلى الصيارفة والصاغة وسوق السلاح والوراقين وغيرها.

ولقد دفعت عوامل عديدة إلى تجمع أهل الحرف في تنظيمات تدعى (الأصناف) (225) لعل منها الشعور بروح الجماعة والآصرة من خلال المشاركة في حرفة واحدة، وكذلك شعورهم بالمصلحة المشتركة الواحدة والحاجة لحماية أنفسهم، أما العامل الثالث فضرورة الفرز بين الحرف التي لا يستقيم تقاربها فكان لا يسمح لأرباب الحرف ذات الروائح غير المستحبة بالاختلاط مع العطارين، وكان سوق القصابين آخر الأسواق.

إن تدهور الأوضاع السياسية خلال الفتنة بين الأمين والمأمون 193هـ/808م-198هـ/814م أربك الحياة الاقتصادية وأضرَّ بأهل الحرف والصنايع في بغداد فارتفعت الأسعار دون أن ترتفع الأجور في المقابل. وقد حركت هذه الأوضاع في العامة ومنهم أهل المهن روح التذمر والتمرد مما جعلهم ينخرطون في حركات

وتيارات اجتماعية وسياسية معارضة نجحت في استغلالهم لصالحها وكوّنت منهم واجهات مسلّحة لتمرير أهدافها، وقد ظهر دور أهل بغداد وكذلك العيارين والشطار والفتيان أثناء أحداث الشغب في حصار بغداد الأول سنة 196هـ/811م وبعد مقتل الأمين. تقول رواية تاريخية (226) "ذلّت الأجناد وتواكلت عن القتال إلاّ باعة الطرق والعزاة وأهل السجون والأوباش والرعاع والطرارين وأهل السوق".

على أن دور الأصناف وارتباطها بأمثال هذه الحركات لم يتبلور خلال الفترة العصر العباسي الأول، بل بعد ذلك بقليل حين استجاب أهل الأصناف لحركات معارضة للخلافة أمثال القرامطة وأخوان الصفا وباتوا خطراً يهدد الأمن والاستقرار أو قوة تؤثر في سير الأحداث السياسية.

وبالإضافة إلى النمو الصناعي فقد ازدهرت بغداد كمركز حضري (227) بسبب نمو التجارة وعمليات الترانزيت، فكانت السلع تورد إلى بغداد للاستهلاك أو أنها تمر من بغداد إلى الأقاليم الأخرى في الدولة. وكانت السلطة العباسية من جانبها تعتني بالطرق البرية والمسالك النهرية وتعين مسؤولين كبار على الطرق الرئيسية التي تسير فيها القوافل واجبهم الأول الحفاظ على الأمن ومنع محاولات السرقة في محطات القوافل.

لقد كان (قصر باب الذهب) أو ما يسمى (بقصر المنصور) الذي يقع في وسط المدينة من المعالم الحضارية البارزة في دار السلام، وكان سقفه يتكون من قبة خضراء ترى من مسافة بعيدة خارج أسوار المدينة المدورة وكان هذا القصر المقر الرسمي للخليفة حيث يتفرغ في جانب منه للنظر في أمور الدولة، وأن هذا القصر هو محل سكن الخليفة. والمعروف عن المنصور ميله إلى البساطة في عيشه حيث تصف رواية تاريخية غرفة نومه في القصر وليس فيها شيء إلا فراشه ومرافقه وآثاره. ولم يسكن قصر المنصور من الخلفاء العباسيين الأوائل إلا الأمين، فحينما آلت الخلافة إلى الأمين تحوّل من (قصر الخلد) إلى قصر المنصور ويبدو أنه أضاف إليه ميداناً جديداً. وقد بقي الأمين في هذا القصر حين حاصرته جيوش أخيه المأمون وقد ضرب القائد طاهر بن الحسين هذا القصر بالمنجنيقات فأصاب التخريب بعض أقسامه. (228)

ويشير **البلاذري** (229) بأن الخليفة المهدي العباسي "كان أكثر نزوله مدينة السلام بعيساباذ في أبنية بناها هناك" وفي رواية للطبري أن المهدي تحول سنة 166هـ/782م "إلى عيساباذ فنزلها وبنى (قصر السلامة) ونزل بها معه الناس وضرب بها الدنانير والدراهم (230). ولم تحدد مصادرنا موقع عيساباذ على الرغم من أن المهدي جعلها مقراً للدولة وأنها نمت وتوسعت، كما أقام بها الخليفة الهادي معظم أيام خلافته وبقي مقيماً فيها حتى اغتيل ودفن هناك، ويبدو أن عيساباذ هجرت بعد الهادي.

أما في **عهد هارون الرشيد** فقد أصبح (قصر الخلد) المقر الرسمي للخليفة (231)، حيث شهدت بغداد في عهده فترة من الازدهار والرفاهية، وأن الثروة الكبيرة التي استطاع البرامكة جمعها وحبهم للترف والمظاهر الحضرية ساهم في تطور (منطقة الشماسية) في الجانب الشرقي من دجلة قريباً من الرصافة حيث قصور البرامكة الفخمة.

إنّ النمو السريع لبغداد في عهود العباسيين الأوائل يدل على أن الحضارة العربية الإسلامية كانت حضارة مدن، وأن السلطة في سياستها العامة كانت تميل إلى سكان المدن. فقد توسعت بغداد وازدهرت ولما يمضي على تأسيسها وقت طويل ذلك أن السلطة وفرت لها الأمن والاستقرار وهما عنصران رئيسيان للتطور، وأن موقع بغداد وسط مراكز المدنيات العراقية والمجاورة القديمة جعلها نقطة التقاء لثقافات مختلفة. ومع أن الحضارة الجديدة كانت حضارة آسيوية أكثر من كونها (حضارة متوسطية) تابعة للبحر الأبيض المتوسط إلا أنها لم تكن حضارة "ساسانية جديدة" (232) كما يروق للبعض تسميتها ذلك لأن هذه الحضارة بقيت مخلصة لروح الإسلام وقيم العروبة. ولا شك فإن بغداد كانت قريبة من مراكز الثقافة العربية الإسلامية مثل الكوفة والبصرة وواسط وأن روابطها بالجزيرة العربية كانت وثيقة.

ولابد أن نؤكد ثانية بأن الانتعاش الاقتصادي والتجاري وما صاحبه من تحولاّت أدت إلى إفساح المجال أمام رؤوس الأموال للتحرك على نطاق واسع نتج

عنه حركة اقتصادية حرة تدعمها ثروات الدولة والإرستقراطية والتجار الذين استطاعوا تكوين ثروات كبيرة في فترة قصيرة. وقد ازداد تبعاً لذلك النشاط المصرفي وكثر وجود الصرافين في الأسواق الذين أسهموا في عمليات الإقراض في مشروعات زراعية وصناعية عديدة (233)، وأن المسؤولين في الدولة كانوا يستعينون بالصرافين في أوقات الأزمات المالية أو حين حصول عجز وقتي في بيت المال، وقد حدث أن اقترض الخليفة العباسي الأول أبو العباس مليون درهم من ابن أبي مقرن الصيرفي، كما أمر المأمون باستقراض عشرة آلاف درهم حتى يحين الوقت الذي ترد فيه أموال الجباية فيردّ المال المقترض (234). وازداد اقتراض الدولة في القرون التالية. (235)

الأقاليم الإدارية:

كانت الدولة العباسية في صدرها الأول تقسم إلى الولايات الإدارية التالية:(220)

1- ولاية الكوفة.
2- ولاية البصرة وتضم إليها اليمامة البحرين وعمان أحياناً وتفصل أحياناً أخرى إلى ولايات مستقلة.
3- ولاية الحجاز.
4- ولاية اليمن.
5- ولاية الأحواز وتشمل سجستان أحياناً.
6- ولاية فارس.
7- ولاية طخارستان وجرجان.
8- ولاية خراسان وكانت تضم أقاليم ما وراء النهر.
9- ولاية الموصل وكانت تضم إلى ولاية الجزيرة الفراتية أحياناً وتفصل عنها أحياناً أخرى.

10- ولاية الجزيرة الفراتية (ديار بكر وديار ربيعة وديار مضر)، وكان يضم إليها كل من أرمينيا وأذربيجان أحياناً.

11- ولاية بلاد الشام وتضم من أجناد عدة منذ العصر الراشدي.

12- ولاية مصر وكانت تشمل أحياناً أفريقيّة (تونس والجزء الشرقي من الجزائر) وتنفصل أحياناً أخرى.

13- ولاية السند.

14- ولاية كرمان ومكران.

على أن هذه التقسيمات لم تكن ثابتة فقد أشرنا أنها تتغير وتدمج بعض الولايات مع بعضها ويحكمها والٍ واحد.

الإمارة على البلدان:

سلطة العمال: (236)

على عكس الفترة الأموية لم يكن لعمال الأقاليم في العصر العباسي الأول سلطة كبيرة وإنما كان عليهم الرجوع للخليفة في قراراتهم المهمة، فهو الذي يختار الولاة والعمال ويوليهم ولا يحق لأحد أن يعزلهم عن مناصبهم إلا بعد موافقة الخليفة، ففي رواية تاريخية: "جعل أبو جعفر المنصور غيلان بن عبد الله الخزاعي على شرطته في سجستان بأمر أبي العباس فمكث أياماً على الشرط ثم قال لأبي جعفر: لا أقوى على الشرط قال: لا أقدر على عزلك لأن أمير المؤمنين استعملك.." وقد جرت العادة أن يولي الخلفاء الولايات المهمة مثل خراسان أو الحجاز أفراد البيت العباسي أو القادة الكبار، على أن الخليفة لم يكن يسمح للوالي بالبقاء في ولايته مدة طويلة حتى لا يستقل بها، كما كان الخليفة وخاصة المنصور يطلب من الوالي بياناً مفصلاً عن حالة الولاية وخاصة الموارد المالية بعد عزله وإذا شك فيه صادر أمواله، وقد أصبحت (المصادرة) في العصور العباسية المتأخرة تقليداً شائعاً.

على أن حالة الإدارة تضعضعت في العصر العباسي الثاني والعصور التي تلته وكثيراً ما تسلط فرد على إقليم معين وبايعه أهل الإقليم، أو ثار الجند على والي الخليفة فعزلوه وعينوا غيره. وكان الخليفة العباسي كثيراً ما يقر الأمر الواقع. تشير رواية في الكندي: "أن السري بن الحكم ولي مصر سنة 200هـ بإجماع الجند على صلاتها وخراجها". ولكن الجند عادوا وتمردوا على السري بعد أعوام قليلة فنهبوا داره وبايعوا سليمان بن غالب محله!!

ويذكر الماوردي في (الأحكام السلطانية) أن الإمارة على الأقاليم تنقسم نظرياً إلى الأنواع التالية:

1- إمارة استكفاء:

وفيها يفوض الخليفة إلى الوالي إدارة الأقاليم فتكون السلطة التنفيذية والسلطة العسكرية بيد الوالي، وكذلك جباية الخراج وتقليد القضاة وإقامة الحدود وإمامة المسلمين في الصلاة.

2- إمارة استيلاء:

حيث يستولي أحد الأمراء بالقوة على الولاية، فيضطر الخليفة على إقراره عليها اعترافاً بالأمر الواقع، وهذا ما حدث في الدولة العباسية حين بدأ الضعف يدب في جسم الدولة، فاعترف الرشيد بالأغالبة في أفريقيّة. واعترف الخلفاء بعده بالأخشيدين والطولونيين والطاهريين والسامانيين وغيرهم. ولعل الفرق بين إمارة الاسكتفاء وإمارة الاستيلاء واضح وهو أن الأولى تمنح برغبة الخليفة واختياره.

3- الإمارة الخاصة:

ويختص الوالي فقط بالسياسة وتدبير الجيش في ولايته، ولا علاقة له بالأمور المالية والقضائية.

حقوق الولاة والعمال وواجباتهم ووسائل معاقبتهم في القرون الإسلامية الأولى:

عقد ظافر القاسمي في كتابه (نظام الحكم في الشريعة والقانون) (237) فصول عدة حول حقوق العمال وواجباتهم وطرق تأديبهم، ومما لا شك فيه أن الذي يعمل يصيب ويخطأ، وقد يكون الخطأ غير مقصود وقد يكون متعمداً. وللولاة والعمال في ولايات الدولة الإسلامية المتعددة حقوق. ومن جملة الحقوق ما ورد عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قوله: "من ولي لنا شيئاً، فلم يكن له امرأة فليتزوج، ومن لم يكن له مسكن فليتخذ مسكناً، ومن لم يكن له مركب فليتخذ مركباً، ومن لم يكن له خادم فليتخذ خادماً، فمن أعد سوى ذلك جاء يوم القيامة غالاً سارقاً". والغلول هو ما يبتزه الوالي من أموال الدولة أو الأفراد بوجه غير شرعي. ويقضي مقتضى الحال أن الوالي المعين لمنصب من المناصب أو يوفر له ذلك أما من قبل الدولة أو أن يكون راتبه كافياً ليتدارك أمره في توفير الإنفاق على هذه المستلزمات الضرورية.

ومن حق الوالي أو الأمير أو (العامل الاجتهاد) في رأيه في الحالات التي يواجهها والأمور التي يقتضي حلها في الولاية، فكان الوالي ينظر "أمثل ما ينبغي وأنفعه للناس".

ومن حق الوالي يقول القاسمي، الترفيع من رتبة إلى رتبة إلى رتبة أعلى أو توسيع اختصاصه فيضُم إلى عمله عمل آخر. فقد قال أبو بكر ليزيد بن أبي سفيان حين ولاه فتح الشام.. إن أحسنت زدتك وإن أسأت عزلتك. وإذا أعجب الوالي الخليفة معاوية بن أبي سفيان وسع سلطته إلى أكثر من مدينة، فكان يولي الشخص على الطائف فإذا أحسن الإدارة ولاه مكة إضافة للطائف وإذا تميز في سياسته زاد عليه المدينة المنورة. وكان زياد بن أبيه يقول للوالي الجديد "إن وجدناك قوياً أميناً زدنا في عملك ورفعنا لك ذكرك وكثرنا مالك".

وفي العصر العباسي لدينا روايات كثيرة لوالي واحد تسلّم أكثر من مسؤولية فيكون على القضاء والحسبة أو على الإمارة والصلاة أو على الخراج والصلاة

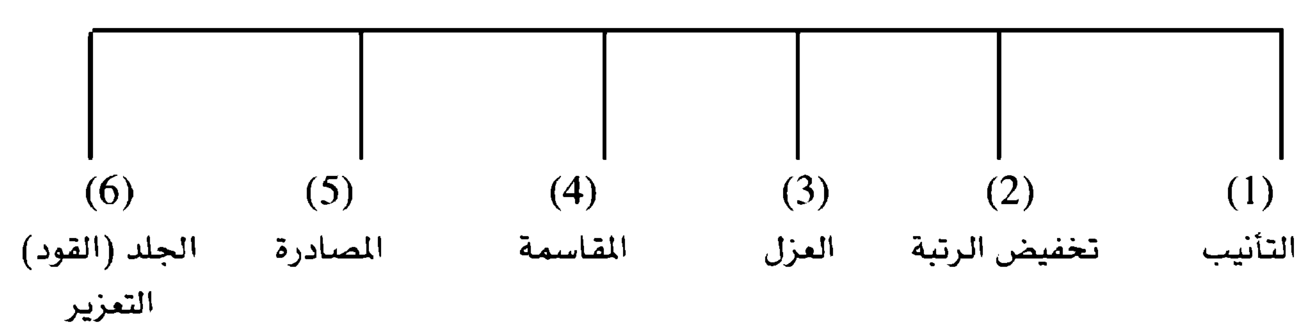
والمظالم، أو تسلم إمارة أكثر من إقليم. وكما هو معروف أن الإمارة غدت أنواع أمارة استكفاء وإمارة استيلاء والإمارة الخاصة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

وكان من حق الوالي أو العامل الاستعفاء (الاستقالة)، وقد يقبلها الخليفة أو يرفضها. ففي رواية تاريخية أن عتبة بن غزوان فاتح الأهواز وفارس وباني البصرة، استعفى عمر بن الخطاب بعد أن عاد من الحج فأبى أن يعفيه وعزم عليه أن يعود إلى عمله، إلا أنه توفي في طريق عودته إلى العراق. وفي رواية تاريخية أخرى أن أبا جعفر المنصور وكان والياً على سجستان عين غيلان بن عبد الله الخزاعي على شرطته، فمكث أياماً واعتذر قائلاً لا أقوى على الشرطة. واقترح عليه تولية جهور بن مرّار العجلي ووصفه بأنه "أجلد مني"، ولكن الأمير أبي جعفر أشار عليه بأنه لا يقدر على عزله لأن الخليفة أبي العباس هو الذي عينه، فرجاه الكتابة إليه ففعل ووافق الخليفة.

وإذا كان للولاة وأمراء الولايات حقوق فعليهم بطبيعة الحال مسؤوليات وواجبات. وكان (صاحب العمال) هو المسؤول عن مراقبة العمال منذ سنة 21هـ حيث كان الخليفة عمر بن الخطاب قد أسس لنظام المراقبة والتفتيش هذا، وكان صاحب العمال في عهده محمد بن مسلمة، وقد أرسله للتحقيق في شكاوى بعض أهل العراق من سعد أبي وقاص وأمره أن يسأل الناس في المساجد والسكك ويجري تحقيقاً علنياً في الشكاوى، على الرغم من منزلة سعد بن أبي وقاص ومع أن الصدام كان وشيكاً بين العرب والفرس قبل معركة نهاوند. وكان الخليفتان أبو بكر وعمر بن الخطاب يقومان أحياناً بالتحقيق بنفسيهما، كما حدث لأبي بكر مع والي مكة عتاب بن أسيد، وحدث لعمر بن الخطاب مع أبي موسى الأشعري والي الكوفة وعمرو بن العاص والي مصر.

أما طرق العقوبة ووسائل التأديب التي تتخذها الدولة المركزية تجاه الولاة والعمال المقصّرين في أعمالهم، فكانت تتنوع حسب طبيعة العمل وتختلف أيضاً حسب الخطأ إذا كان عفوياً أو متعمداً. يذكر ظافر القاسمي ستة أنواع من العقوبات نشير إليها كالآتي:





أما التأنيب وهو أقل العقوبات ويُعد بمثابة تنبيه أو لفت نظر، وقد طبّقه الرسول (صلى الله عليه وسلم) على عامل للصدقات حين حاسبه فقال العامل "هذا مالكم وهذا هديه". فقال الرسول صلى الله عليه وسلم له: "فهلا جلستَ في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك، إن كنت صادقاً" وأردف الرسول (صلى الله عليه وسلم) قائلاً: "والله لا يأخذ أحد منكم منها شيئاً بغير حقه إلا لقي الله عزَّ وجلَّ يحمله يوم القيامة".

ومن أمثلة التأنيب ما كتبه الخليفة عمر بن الخطاب إلى والي مصر عمرو بن العاص حين تساهل في أمر الحد على شخصين أحدهما ابن الخليفة. كتب عمر بن الخطاب للوالي: "عجبت لك يا ابن العاص، ولجرأتك عليّ، وخلاف عهدي... إنما عبد الرحمن بن عمر رجل من رعيتك، تصنع ما تصنع بغيره من المسلمين، ولكن قلت: هو ولد أمير المؤمنين، وقد عرفت أن لا هوادة لأحد من الناس عندي في حق يجب لله عليه...". مما جعل عمرو بن العاص ينصاع إلى أمر الخليفة ويطبق على ابنه الحد.

أما تخفيض الرتبة وقد طبقها عمر بن الخطاب على أحد ولاته على مصر الذي اشتكاه أحد الرعية فاستقدمه بعد أن أرسل من يتحقق من الشكوى، وكان قد تحسنت حالته، فقال له: "استعملتك وشرطت عليك شروطاً فتركت ما أمرت به...". فخفض عمر رتبته إلى راع لشياه الصدقة عقوبة له، حتى تعهد إليه أن لا يرى منه إلا ما يحب.

أما عقوبة العزل فهي من العقوبات الصارمة ولا يلجأ إليها الخليفة إلا عند الضرورة، وقد يكون عزل الولاة لأسباب سياسية أو لأسباب دينية أو لأسباب وظيفية تتعلق بإدارته أو لأسباب اجتماعية.

أما الأسباب السياسية فيمكن أن نشير إلى عزل الخليفة عمر بن الخطاب لخالد بن الوليد، وقد ذهب بعض الباحثين أنه عزله لقتله مالك بن نويرة في حروب الردة، وذهب آخرون أن الخليفة خاف إقبال جند المسلمين عليه وافتتانه بسبب ما حققه من انتصارات. والسبب الأخير هو ما صرح به الخليفة حين عاتبه خالد حيث قال: "ما عزلتك لريبة فيك، ولكن افتتن بك الناس، فخفت أن تفتتن بالناس"، بمعنى أن عمر خشي أن يتمرد خالد على الدولة حيث تحدّثه نفسه بتأييد الجند له.

أما الأسباب الدينية فحين عزل الخليفة عثمان بن عفان والي الكوفة الوليد بن عقبة لشربه الخمر استناداً لشهادة الشهود. وعلى الرغم من إنكار الوالي للتهمة فقد أقام عليه الخليفة الحد وعزله، وقد عزل الخليفة عبد الملك بن مروان أحد كتّابه لأنه قبل هدية فاعتبرها رشوة.

أما الأسباب الوظيفية فقد عزل عمر بن الخطاب عمار بن ياسر سنة 22هـ عن الكوفة بعد أن شكاه الناس بقولهم "هو والله غير كاف، ولا مُجز ولا عالم بالسياسة". وقد حقق معه الخليفة وتيقن من صحة الشكوى وعزله قائلاً له "قد علمتُ ما أنت بصاحب عمل".

أما الأسباب الاجتماعية فتتصل بعلاقة الوالي بالرعية في مدينته أو ولايته ومدى تفقده لأمورها، فقد عزل عمر ولاة بسبب شعوره بعدم الرحمة من قلوبهم وتعاملهم، وكان يسأل وفود الأقاليم عن أميرهم: هل يعود مرضاكم؟ هل يعود العبد؟ كيف صنيعه بالضعيف؟ هل يجلس على بابه؟ فإن قالوا لخصلة لا عزلة. وفي رواية للطبري أن عمر لا يعزل أحداً إلا عن شكاة أو استعفاء.

أما (المقاسمة) ونعني بها مقاسمة الدولة للوالي في أمواله إذا ظهرت زيادة ملحوظة فيها بعد تعينه في الولاية، وقد استن هذه الطريقة الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، حيث كان يرد نصف الزيادة إلى بيت مال المسلمين، ولم ينج حتى خالد بن الوليد من مقاسمة عمر بن الخطاب له.

أما (المصادرة) فالمتعارف عليه أن الأمير أو الوالي لا يعمل بالتجارة خلال فترة شغله لمنصب رسمي وإذا تبين أنه عمل في التجارة تصادر الأموال التي تاجر بها لبيت المال. وقد صادر عمر الأموال التي تاجر بها واليه على كنانة عتبة بن أبي سفيان وصيّره إلى بيت المال.

أما الجلد وهي جزء من عقوبة التعزير التي تعد من حق الخليفة، وكانت غيرة عمر بن الخطاب على اللغة العربية وتفشي اللحن فيها وامتداده لقراءة القرآن الكريم هي التي دعته إلى الكتابة لأحد ولاته أن يعزّر كاتبه لأنه أخطأ في اللغة ولحن في كتابه إلى الخليفة.

وهنا يعترضنا مبدأ القَودَ من الولاة والعمال. ومعناه الاقتصاص منهم. إلا أن الوالي قد يخطأ في التقدير أو قد يأمر بعمل عن قصد وسوء نيّة. وفي هذه الحالة الأخيرة يكون قد أساء استخدام وظيفته، ففي رواية تاريخية أن عمر بن الخطاب لما سمع بوفاة أحد المقاتلة لأن قائده أمره بالنزول إلى الماء في يوم شتاء بارد مما أدى إلى وفاة المقاتل. عزل الخليفة القائد لخطئه وسوء تقديره دون عمد وودى المقاتل المتوفى من بيت المال. وهنا تبدو مسؤولية الدولة عن تصرفات موظفيها أثناء قيامهم بواجبهم الرسمي. وقد أمر عمر بن الخطاب واليه أبا موسى الأشعري أن يضع نفسه تحت تصرف أحد المقاتلة الذي كان قد سلبه حقوقه وضربه السياط وحلقه، ليقتص منه. وقصة عمر بن الخطاب مع عمرو بن العاص بسبب الخلاف بين أحد المصريين وابن الوالي عمرو بن العاص وإهانته للمصري الذي اشتكى للخليفة، فأمر الخليفة الوالي وابنه بالمجيء إلى المدينة المنورة وطلب من المصري الاقتصاص من عمرو وابنه قائلاً: "والله ما ضربك إلا بفضل سلطانه"، ثم التفت إلى عمرو بن العاص وقال له: "إيه يا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟".

أما معاوية بن أبي سفيان فقد رفض أن تطبق عقوبة القَوَد على ولاته وعماله، فحين طالب جماعة من أهل البصرة الاقتصاص من واليه على البصرة عبد الله بن عمرو بن غيلان لأنه قطع يد أحد أفراد بني ضبّه وبالغ في عقوبته، رفض

الخليفة قائلاً: أما القَوَد من عمالي فلا يصح ولا سبيل إليه، إلا أنه وداه من بيت المال.

الإدارة المركزية في العصر البويهي: (238)

إن إدارة الأقاليم التي وقعت تحت السيطرة البويهية لم تتغير كثيراً عما كانت عليه في العصور العباسية التي سبقتها، ذلك لأن البويهيين لم يكن لهم دراية في الإدارة والتنظيم قبل أن يصلوا إلى السلطة. فكان من الطبيعي والحالة هذه أن يتقبل البويهيون النظام الإداري السائد قبلهم ويطبقوه. وهذا ما قاموا به فعلاً مع بعض التغيرات.

لقد سبق مجيء البويهيين إلى السلطة في بغداد فترة من الفوضى السياسية والإدارية شهدت تنازع الأمراء والقادة على الحكم مما أدى إلى تدهور الماكنة الإدارية في الدولة وانهيار ذلك النظام الإداري والمالي الرصين الذي بناه الخلفاء العباسيون الأوائل. وأن نفوذ الخلافة العباسية قد تقلص كثيراً ليقتصر على العراق الجنوبي وحده، وسلطة اسمية على الجزيرة الفراتية. وقد نتج عن ذلك بطبيعة الحال قلة واردات بيت المال بحيث غدا من الصعب على البويهيين أن يصرّفوا أمور الدولة ورواتب الجند من هذه الواردات. ولعل ذلك كان أحد أسباب لجوء البويهيين إلى (نظام الإقطاع العسكري) من أجل إيجاد موارد ثابتة ومرضية للجند الأتراك والديالمة.

والواقع فإن أول عمل قام به معز الدولة البويهي بعد سيطرته على بغداد الاستيلاء على ضياع الخلافة (الضياع السلطانية) وأراضي الهاربين والأراضي التي لا مالك لها وتوزيعها على جنده. وقد أدى هذا العمل إلى فوضى إدارية حيث فقدت العديد من الدواوين وأزمتها مبررات وجودها كما يشير إلى ذلك مسكويه في (تجارب الأمم).

إن إلغاء بعض الدواوين وخاصة تلك التي تختص بواردات الدولة كان له ما يبرره، فديوان الخراج في بغداد كان له فروعه في الأقاليم الأخرى الخاضعة

للخلافة العباسية، ولكن تقلص نفوذ الخلافة أدى دون شك إلى إلغاء تلك الدواوين. وقبيل سيطرة البويهيين على بغداد لم يكن لديوان الخراج إلا ثلاث مناطق: السواد والكوفة ثم واسط ثم البصرة. ثم انتزع البريديون البصرة وواسط، فلم يبق إلا السواد الذي تقلص هو الآخر كمورد للخزينة بسبب توزيع بعض أراضيه إقطاعات للجند من قبل معزّ الدولة!!

ولا شك فإن إلغاء ديوان الزمام وزمام الأزمة من قبل البويهيين كان خطوة خطيرة إلا أنها تعكس بطبيعة الحال الأوضاع المتردية في الإدارة ذلك لأن أمير الأمراء و كبار موظفيه لم يكونوا يرغبون بوجود ديوان يفتش حساباتهم وسجلاتهم. ولحسن الحظ أن هذا الإجراء لم يستمر حيث أعيد ديوان الزمام ووضع تحت إدارة (عميد الجيوش).

ولقد حافظ البويهيون على وظيفة "صاحب الديوان" الذي يبدو وكأنه معاون للوزير في الإشراف على دواوين الواردات والشؤون المالية. ومما يذكر أن صاحب الديوان في فترة وزارة المهلبي كان أبو الفرج بن فسانج الذي بقي في منصبه هذا 28 سنة. إلا أن هذه الوظيفة على أهميتها لم تستمر بالعلم على المستوى نفسه من الكفاءة والصلاحيات حتى ألغيت في عهد بختيار بن معز الدولة وأصبح الوزير يسيطر مباشرة على الأمور المالية والإشراف على الدواوين.

وفيما عدا ذلك فإن الروايات التاريخية لا تشير إلى عدد من الدواوين العباسية الأخرى مما يدل على إلغائها خلال العصر البويهي. وأن عضد الدولة أجرى تعديلات في بعض الدواوين وأنشأ ديواناً جديداً باسم "ديوان المراعي وفرائض الصدقات" وكان لا يسمح لكبار موظفيه بالتأثير في عمل الدواوين أو التدخل في شؤونها. كما جعل للخزينة ديواناً خاصاً بها يرأسه صاحب ديوان الخزائن.

وفي الفترة التي حكم فيها (عميد الجيوش) بغداد باسم الأمير البويهي أعيد تنظيم بعض الدواوين، فقد قسم ديوان الجيش إلى فرعين الأول للديالمة والثاني

للأتراك. و عَيَّن لديوان الجيش مشرفاً عاماً مسؤولاً عنه، كما أعيد ديوان الزمام إلى العمل كما ذكرنا سابقاً.

الإدارة في العصر السلجوقي: (239)

من المعروف أن السلاطين السلاجقة العظام لم يتخذوا من بغداد مركزاً لهم بل استقروا في مدن إيرانية اعتبروها عواصم لهم. فقد استقر طغرل بك في نيسابور وألب أرسلان في مرو وملكشاه في أصفهان. وقد استفاد السلاجقة في هذا الشأن من تجربة البويهيين الذين لم يرتاحوا في بغداد فقرروا الانتقال إلى شيراز في بلاد فارس. كما وأن السلاجقة اعتمدوا على الفرس في إدارة دولتهم ولهذا كان من الطبيعي أن يكون دار ملكهم في بلاد فارس، وأن تنتعش اللغة الفارسية حتى غدت لغة ثانية بالإضافة إلى العربية.

ولما كان بحثنا يقتصر أساساً على الإدارة المركزية ولذلك فلا تهمنا التنظيمات الإدارية الإقليمية للسلاجقة، أما في بغداد فقد ترك السلاجقة فيها موظفين كبيرين يديرانها نيابة عنهم وهما: العميد والشحنة.

أما العميد فهي وظيفة إدارية يتمتع صاحبها بسلطات واسعة تشمل إقليم العراق، ولا شك أن العميد يستعين بالشحنة في إقرار النظام والأمن في الإقليم. ويعتبر الشحنة تابعاً له لأن اختصاصاته وصلاحياته أضيق.

أما الشحنة فهي وظيفة بوليسية إدارية جديدة ظهرت في العهد السلجوقي بالعراق ولكن صلاحياتها لا تتعدى مدينة أو قرية واحدة. ويمكن للشحنة أن يستعين بالعساكر لتنفيذ الأوامر أو للقضاء على الفتن والاضطرابات.

ويبدو أن وظيفة الشحنة قد تصطدم بصلاحيات (صاحب الشرطة)، وقد حاول الدكتور مصطفى جواد في مقدمته لكتاب الجامع المختصر لابن الساعي أن يقارن بين الوظيفتين وصلاحياتهما. وقد شبه الشحنة بالشرطة الخاصة لمكافحة الشغب، أما الشرطة العادية فوظيفتها الأساسية الجرائم والجنايات. فحينما ازداد نشاط العيارين التخريبي أصبح لكل محلة شحنة يعيش هو وأعوانه على نفقة سكان المحلة!!

والمعروف أن الخليفة العباسي في العصر السلجوقي وما تلاه لم يكن نفوذه ليتسع أكثر من بغداد والبصرة والري وفارس وأصبهان، ثم امتد ليشمل تكريت والموصل على عهد المسترشد. وفي عهد الناصر أضافت الخلافة دقوق والأحواز ثم شملت أربل وعانة على عهد المستنصر.

وكانت الخلافة ترسل الولاة إلى هذه الأقاليم وأغلبهم من مماليك الخليفة ويجمعون في أيديهم سلطة الحرب والخراج في الأعم الأغلب، ويطلق عليهم لقب (الزعيم). واستمرت وظيفة الشحنة في المدن والحواضر بينما ظهرت وظيفة (الحماة) لحفظ الأمن في مناطق البدو والقبائل. وكان لكل ولاية قاض يختاره قاضي القضاة وعامل البريد للاخبار والمراقبة لأنه كان "عين الخليفة وأذنه".

وكان الخليفة مسؤولاً عن بغداد وما حولها يساعده في ذلك الوزير الذي يشرف على الدواوين وأهمها الزمام والمخزن (الخراج) والإنشاء وعرض الجيش والجوالي والقضاء والتركات والأبنية والمقاطعات (الضياع) والبريد.

ويشير الدكتور القزاز نقلاً عن ابن الفوطي إلى أن حكومة بغداد كانت تتكون من الوزير ونوابه وقاضي القضاة وصدر ديوان الزمام وصدر المخزن وقائد الجيش (الآمر) وصدر ديوان عرض الجيش (أحياناً عارضان بدل عارض واحد) وصدر ديوان الإنشاء.

هذا إضافة إلى صاحب الشرطة وصاحب البريد والشحنة، وكان في كل ديوان أو دار للحكم عدد مناسب من الكتّاب (الموظفين).

هوامش الفصل الثالث

(نظام الإدارة)

(1) راجع التفاصيل في ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ ، بيروت ، 1990م .- فاروق عمر فوزي ، القيم الإدارية في الإسلام ، مجلة الزهراء ، جامعة آل البيت ، الأردن ، 1998م .- الفضل شلق ، الاقتصاد السياسي العربي . . التاريخ والإشكاليات ، مجلة الاجتهاد ، بيروت ، 1989م ، ص5 فما بعد .

(2) ابن سعد ، طبقات ، ج1 ، 235 .- هاشم الملاح ، الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة ، الموصل ، 1991م ، ص191 .

(3) السمهودي ، وفاء الوفا ، ج1 ، 267 .- هاشم الملاح ، المرجع السابق ، 195 .

(4) العلي ، الدولة في عهد الرسول ، 86 .

(5) العسلي ، نظام المؤاخاة في عهد الرسول ، مجلة دراسات للأجيال ، بغداد ، 1983م ، 27 .

(6) ابن هشام ، السيرة ، القسم الأول ، 501 .- هاشم الملاح ، المرجع السابق ، 199 .

(7) المرجع نفسه ، 203 .

(8) فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، العين ، 1982م .

(9) الطبري ، تاريخ ، ج3 ، 123 .- ابن هشام ، السيرة ، ق2 ، 600 .

(10) القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ ، بيروت ، 495 .

(11) فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، دبي ، 1983م ، ص70 .

(12) الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، ج4 ، 224 .- هاشم الملاح ، المرجع السابق ، 388 .

(13) الطبري ، تاريخ ، ج3 ، 579 .- هاشم الملاح ، 392 .

(14) الطبري ، تاريخ ، ج2 ، 388 .- الملاح ، المرجع السابق ، 394 .

(15) فاروق عمر ، المرجع السابق ، 69 .

(16) المرجع نفسه ، 71 .

(17) ابن الجوزي ، سيرة عمر بن الخطاب ، 88 .

(18) الطبري ، تاريخ ، ج4 ، 65 .

(19) المصدر نفسه ، ج3 ، 595 .

(20) المصدر نفسه .

(21) المصدر نفسه ، ج3 ، 121 .

(22) المصدر نفسه ، ج4 ، 185 .

(23) ابن الجوزي ، المصدر السابق ، 88 .

(24) المصدر نفسه ، 171 .

(25) الطبري ، ج2 ، 601 .

(26) الطبري ، المصدر السابق ، ج3 ، 164 .

(27) راجع : محمد ضيف الله البطاينة ، دراسة في تاريخ الأمويين ، 137 فما بعد .- لبيد إبراهيم وآخرون ، الدولة العربية الإسلامية في العصر الأموي ، بغداد ، 96-79 .- نجدة خماش ، الإدارة في

العصر الأموي ، دمشق ، 1978م .- المؤلفة نفسها ، خلافة بني أمية في الميزان ، دمشق ، 2001م .- محمد كرد علي ، الإدارة الإسلامية في عز العرب ، القاهرة ، 1934م .

(28) فاروق عمر فوزي ، النظم الإسلامية ، 74 فما بعد .

(29) المدائني عن ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ج4 ، 94 .

(30) ابن عبد الحكم ، فتوح مصر ، 91 .- الكندي ، الولاة والقضاة ، 38 .- سيدة كاشف ، مصر في فجر الإسلام ، 28 .

(31) الطبري ، تاريخ ، ج5 ، 296 .

(32) المصر نفسه ، ج4 ، 49 .- البلاذري ، فتوح ، 327 .

(33) خليفة بن خياط ، ط ، 383 فما بعد .- الاصطخري ، المسالك والممالك ، 14 .

(34) الكندي ، الولاة والقضاة ، 67 .

(35) الطبري ، تاريخ ، ج7 ، 35 .- انظر البلاذري ، أنساب ، ج4 ، 176 .

(36) محمد ضيف الله البطاينة ، دراسة في تاريخ الخلفاء الأمويين ، 137 فما بعد .- فاروق عمر فوزي ، النظم الإسلامية ، ص61 ، نجدة خماش ، المرجع السابق ، ص133 .- لبيد إبراهيم وآخرون ، المرجع السابق ، ص77 .

(37) ابن سعد ، طبقات ، ج5 ، 255 .- ابن عبد الحكم ، سيرة عمر ، 67 فما بعد .- أبو زرعة ، تاريخ ، ج2 ، 714 .

(38) البلاذري ، أنساب الأشراف ، 4 ، ج1 ، 18 .- اليعقوبي ، تاريخ ، ج2 ، 234 .

(39) عمر بن شبه ، تاريخ المدينة ، ج3 ، 837 .

(40) اليعقوبي ، مشاكلة الناس لزمانهم ، 19 .

(41) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ج5 ، فما بعد .- المسعودي ، مروج ، ج3 ، 75 .

(42) راجع : ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، 56 .

(43) نجدة خماش ، خلافة بني أمية ، ص157 فما بعد .

(44) المقريزي ، الخطط ، ج1 ، 168 فما بعد .- نجدة خماش ، المرجع السابق ، 157 .

(45) عبد العزيز الدوري ، النظم الإسلامية ، 48 فما بعد .

فاروق عمر فوزي ، النظم الإسلامية ، دبي ، الإمارات العربية المتحدة ، 1983م ، ص76-79 .

(46) الطبري ، تاريخ ، ج6 ، 568 .

(47) اليعقوبي ، تاريخ ، ج2 ، 234 .

(48) الجهشياري ، الوزراء ، 4001 .

(49) المصدر نفسه .

(50) الطبري ، تاريخ ، 330 .

(51) انظر الملحق رقم (3) في نهاية الكتاب عن توقيعات بعض الخلفاء الأمويين .

(52) القلقشندي ، صبح الأعشى ، ج6 ، 391 .

(53) المصدر نفسه .

(54) الجهشياري ، الوزراء ، 31 .- خليفة بن خياط ، تاريخ ، ج1 ، 418 .

(55) فاروق عمر فوزي ، النظم ، 78 فما بعد .
(56) المرجع نفسه .
(57) عن ديوان الشرطة في الفترة الأموية راجع صالح درادكة ، الحرس والشرطة في صدر الإسلام ، مجلة دراسات (الجامعة الأردنية) ، م 14 عدد 4 ، 1987م ، ص95-69 .
لبيد إبراهيم وآخرون ، المرجع السابق ، 87 فما بعد .
(58) انظر كامل مصطفى الشيبي ، أصحاب الأخبار أو رجال المخابرات في التراث العربي ، مجلة المورد ، 1982 .- أيضاً توفيق اليوزبكي ، دراسات في النظم الإسلامية ، ص171 فما بعد .
(59) اليعقوبي ، تاريخ ، ج3 ، 87 .- ابن الأثير ، الكامل ، ج10 ، 43 .
(60) ابن خلدون ، المقدمة ، 393 .
(61) نجدة خماش ، خلافة بني أمية ، 175 .
(62) راجع أمجد الفاعوري ، المرجع السابق ، (الفصل الثالث) .
(63) الجهشياري ، ص40 .- البلاذري ، فتوح ، 298 .
(64) ابن منظور ، لسان العرب ، بيروت ، 1980م ، م15 ، 686 .- ابن خلدون ، مقدمة ، القاهرة ، 1958م ، 220 ، Hadjib (2)E.I. .
(65) عبد العزيز الدوري ، النظم الإسلامية ، 62 فما بعد .- صالح العلي ، معالم بغداد الحضارية ، 29 فما بعد .
(66) الجهشياري ، الوزراء ، 89 .- فاروق عمر و آخرون ، النظم الإسلامية ، 6 .
(67) كرستنسن ، إيران في عهد الساسانيين ، ص100 .
(68) الدوري ، النظم الإسلامية ، 195 ، فما بعد .- صالح العلي ، دراسات في الإدارة ، بغداد ، 1989م ، (القسم الرابع) ، المؤلف نفسه ، معالم بغداد الإدارية ، ص129 فما بعد .
(69) سورة التوبة ، 9 ، القرآن الكريم .
(70) اليعقوبي ، البلدان ، 240 .
(71) المؤلف نفسه ، التاريخ ، ج3 ، ص127 .
(72) الجهشياري ، الوزراء ، 146 .
(73) المصدر نفسه ، 168 .
(74) الفخري ، 131 .
(75) الدوري ، تاريخ العراق الاقتصادي ، 27-25 .
(76) الطبري ، تاريخ ، ج3 ، ص549-551 .
(77) ابن طيفور ، بغداد ، مصر ، 1949م ، ص43 .
(78) الدوري ، النظم الإسلامية ، 204 .
(79) الجاحظ ، البيان ، ج4 ، ص24 .
(80) الجاحظ ، ذم أخلاق الكتاب ، رسائل ، تحقيق عبد السلام هارون ، ج2 ، ص52 فما بعد .
(81) المصدر نفسه .
(82) ابن سعد ، الطبقات ، ج3 ، 300 .- البلاذري ، فتوح ، 436 .

(83) حسين كساسبه ، المؤسسات الإدارية في مركز الدولة العباسية ، عمّان ، 1993م ، 115 .
(84) فاروق عمر ، العباسيون الأول .- المؤلف نفسه ، الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، ط الأولى ، بغداد .
(85) راجع تفاصيل هذه المجالس واختصاصاتها في حسين كساسبه ، المرجع السابق ، 128-125 .
(86) قدامة بن جعفر ، الخراج ، 35 .
ملاحظة : لا توجد أرقام بين ص 87-89 .
(90) الطبري ، تاريخ ، ج8 ، 67 .
(91) لسان العرب ، م3 ، 86 .- الجوهري ، الصحاح ، ج1 ، 444 .
(92) الفخري ، 106 .
(93) ابن دريد ، الاشتقاق ، 221 .- خولة عيسى صالح ، نشأة البريد وتطوره ، أطروحة ماجستير غير منشورة ، آداب بغداد ، 1985م .- طه باقر ، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، بغداد ، 1956 ، ج2 ، 420 .
(94) طه باقر ، المرجع السابق ، ج2 ، 420 .
(95) خوله صالح ، المرجع السابق ، 35 فما بعد .
(96) الفخري ، 106 .
(97) خليفة بن خياط ، تاريخ ، ج1 ، ص228 .
(98) ابن سعد ، طبقات ، ج1 ، ص176 .
(99) العسكري ، الأوائل ، 191 .- قارن الزبير بن بكار ، الموفقيات ، 312 .
(100) قدامة ، الخراج ، 77 .
(101) المسعودي ، مروج ، ج3 ، ص223 .- الفخري ، 106 .
(102) جرونباوم ، حضارة الإسلام ، دار الطباعة ، لات ، 206 (مترجم) .
(103) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص435 .- قدامة ، المصدر السابق ، 77-52 .
(104) قدامة ، الخراج ، 77 .
(105) الحسن بن عبد الله ، آثار الأول ، 84-83 .
(106) قدامة ، المصدر السابق ، 77 .
(107) أبو يوسف ، الخراج ، 186 .
(108)الطبري ، ق3 ، ص158-159 .- ابن عذاري ، البيان ، ج1 ، ص58 ، الأزرقي ، أخبار مكة ، ط1 ، ص211 .
(109) الجهشياري ، الوزراء ، 167 .- ابن الأثير ، ا لكامل ، ج6 ، ص221 .- ابن كثير البداية والنهاية ، ج10 ، ص29 .
(110) الدينوري ، الأخبار الطوال ، 379 .- الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص682 . . . ابن أبي أصيبعه ، عيون الأنباء ، 212 .
(111) البلاذري ، فتوح ، البلدان ، 436-409 .- المسعودي ، م روج ، ج4 ، ص36 .
(112) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص406 .

(113) الجهشياري ، الوزراء ، 217 .- الأصفهاني ، الأغاني ، ج18 ، 319 ، 220 .- ابن عساكر ، تاريخ ، م2 ، ص299 .
(114) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص1064 .
(115) قدامة ، الخراج ، 51 ، 52 .- أبو يوسف ، الخراج ، 185 .- المسعودي ، مروج ، ج3 ، ص434 .
(116) الكندي ، الولاة ، 444 .
(117) محمد الشريف الرحموي ، نظام الشرطة في الإسلام ، ص141 .
(118) ابن عساكر ، تاريخ ، ج3 ، ص413 .
(119) الأصبهاني ، مقاتل ، 226-619 .
(120) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص793 .
(121) الحسن بن عبد الله ، آثار الأول ، 85 .
(122) العمري . التعريف بالمصطلح الشريف ، القاهرة ، 1312هـ ، ص185 .
(123) ابن أعثم الكوفي ، الفتوح ، ج8 ، ص324 .
(124) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص1229 .
(125) المصدر السابق ، ق3 ، ص292 .- حسين كساسبه ، المرجع السابق ، 129 فما بعد .
(126) قدامة ، الخراج ، 50 .
(127) ابن خلدون ، المقدمة ، 235 .- آدم متز . الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، (مترجم) ، 132-135 .
(128) راجع : خولة عيسى محمد صالح . المرجع السابق ، ص66 فما بعد .
(129) ابن خرداذبه ، المسالك والممالك ، 153 .- Barid(2)E. I. , .
(130) خولة عيسى محمد صالح ، المرجع السابق ، 86 فما بعد .
(131) الجاحظ ، القول في البغال ، 56 .- الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص81 .
(132) الجاحظ ، البيان ، ج1 ، ص134 .- الطبري ، تاريخ ، ق2 ، ص107 .- خولة صالح ، المرجع السابق ، ص107 فما بعد .
(133) الإمامة والسياسة ، ج2 ، ص162 .
(134) الجاحظ ، ثلاث رسائل ، القاهرة ، 1943م ، ص61 .- المسعودي ، مروج ، ج3 ، ص469 .
(135) الجاحظ ، الحيوان ، ج1 ، ص96 .
(136) انظر كامل مصطفى الشيبي ، أصحاب الأخبار ، مجلة المورد ، بغداد ، 1982م .- (2)E. I. Khabar . . al- Naboodah, Sahib al- Khabar, J.A.H., 39, 2005 .
(137) راجع الفيروزآبادي ، القاموس المحيط .
(138) الواقدي ، المغازي ، ج2 ، 800 : 593 .- ابن الأثير ، الكامل ، ج1 ، 314 .
(139) الواقدي ، المصدر السابق .
(140) نجدة خماش ، الإدارة في العصر الأموي ، 112 .
(141) الطبري ، تاريخ ، ج8 ، 351 .
(142) راجع الشيبي ، المرجع السابق ، 62 .
الجهشياري ، الوزراء والكتاب ، 168 فما بعد .

الطبري ، تاريخ ، ج2 ، 374 .- الجهشياري ، الوزراء والكتاب ، 265 .- راجع الشيبي ، المرجع السابق ، 62 .

كساسبه ، المرجع السابق ، 129 فما بعد .

(143) راجع التفاصيل في الشيبي ، المرجع السابق ، 63 .

ملاحظة : لا توجد هوامش من ص144-148 المرجع نفسه ، 66-64 .

(149) الروذراوري ، ذيل تجارب الأمم ، 123 .

(150) راجع ابن الطقطقي ، الفخري ، 409 .

(151) ملاحظة : لا توجد هوامش من 152 - 154 .

(152) راجع الشيبي ، المرجع السابق ، 67-66 .

(152)

(153)

(154)

(155) الكساسبة ، المرجع السابق ، 138-137 .

(156) الشيبي ، ا لمرجع السابق ، 64 .

(157) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، 243-242 .

(158) لسان العرب ، ج7 ، 329 .- كذلك تاج العروس ، ج5 ، ص167 .

(159) الطبري ، تاريخ ، ص2742-2743 .

(160) ابن سعد ، طبقات ، ج3 ، ص282 .- ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب ، ص50 .

(161) السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ج23 ، 195 .

(162) الطبري ، تاريخ ، ق1 ، ص3392 .- ابن الجوزي ، المصدر السابق ، 26 .

(163) ابن خلدون ، المقدمة ، 185 .

(164) ابن حمدون ، التذكرة ، 70 .

(165) عبد الحميد الكاتب ، رسالة في نصيحة ولي العهد ، 144 .

(166) ابن أبي الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، 131 .

(167) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص1664 فما بعد . - التنوخي ، الفرج بعد الشدة ، 56 .

(168) الماوردي ، الأحكام ، 80 .- متز ، الحضارة الإسلامية ، ج1 ، ص428 .

(169) العيون والحدائق ، ج3 ، ص208 .- كذلك محمد الشريف الرحموي ، نظام الشرطة في الإسلام إلى أواخر القرن الرابع ، بيروت ، د .ت .

(170) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص398 .

(171) الجهشياري ، الوزراء ، 136 .

(172) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص423 .

(173) صالح العلي ، معالم بغداد الإدارية ، ص176 .

(174) المرجع نفسه .

(175) ابن طيفور ، كتاب بغداد ، 23 .

(176) ابن خلدون ، المقدمة ، 185 .
(177) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، 1259 - 1260 .
(178) E. I (2) vol.13, p. 193 . متز ، المرجع السابق ، ج1 ، ص157 .
(179) لسان العرب (مادة معن) ، مجلد 13 ، ص409 .
(180) هلال الصابي ، أقسام ضائعة من تحفة الوزراء ، ج1 ، ص78 .
(181) الطبري ، تاريخ ، قاص ، 3473 .
(182) اليعقوبي ، تاريخ ، ج3 ، ص123 .
(183) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص1634 .
(184) الماوردي ، أدب القاضي ، ج1 ، ص1171 .
(185) المؤلف نفسه ، الأحكام ، 256-254 .
(186) الجهشياري ، الوزراء ، 37 .- العيون والحدائق ، ج1 ، ص245-352 .- التنوخي ، نشوار المحاضرة ، 25 .
(187) هلال الصابي ، أقسام ضائعة ، 78 .- التنوخي ، الفرج بعد الشدة ، ج3 ، ص39 .
ملاحظة : ليس هناك هوامش بين ص188 - 197
(198) ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، ج2 ، ص643-645 .- E. I. (2) Mauna .
(199) المرجع نفسه .- عن الشرطة راجع كذلك محمد الشريف الرحموني ، نظام الشرطة في الإسلام ، بيروت ، 1983م .- صالح دراوكة ، الشرطة في صدر الإسلام ، مجلة دراسات ، الجامعة الأردنية ، 1987م .- لبيد إبراهيم وآخرون ، الدولة العربية الإسلامية في العصر الأموي ، 96-94 .- توفيق اليوزبكي ، دراسات في النظم الإسلامية ، 176-169 .
(200) عن طبيعة حركة الزندقة وأهدافها راجع : فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج2 ، 159-133 .
(201) المرجع نفسه .
(202) برنارد لويس The Significonce of heresy.. P. 55 .
(203) الطبري ، تاريخ ، ج6 ، 67 .
(204) المصدر نفسه .
(205) المصدر نفسه .
(206) المصدر نفسه .
(207) ملحم شكر ، الزندقة والزنادقة في الإسلام في القرن الثاني الهجري ، دمشق ، 1993م (باللغة الفرنسية) ، ص23 فما بعد .
(208)المرجع نفسه ، ص69 فما بعد .
(209) المرجع نفسه ، ص187 فما بعد .
ملاحظة : ليس هناك هوامش بين ص210 - 214 .
(215) الطبري ، تاريخ ، ج8 ، 148 - 167 .
(216) المصدر ، ج9 ، 162 .- خليفة بن خياط ، تاريخ ، 436 .
(217) المصدر نفسه .

(218) الجهشياري ، المصدر السابق ، 166 .- الطبري ، تاريخ ، ج8 ، 167 .- كساسبه المرجع السابق ، 179 .

(219) انظر فاروق عمر فوزي ، تطور الدولة العربية الإسلامية ، ضمن تاريخ الأمة الإسلامية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس .- المؤلف نفسه ، العباسيون الأوائل ، (الفصل الرابع) ، دار الفكر ، بيروت ، 1973م .

(220) اليعقوبي ، البلدان ، 7 .- فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج2 ، 25 .

(221) See E.I. (2)Baghded)) .

(222) اليعقوبي ، البلدان ، 3 .

(223) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج1 ، 119 .

(224) اليعقوبي ، البلدان ، 228 ، 242 .- الطبري ، تاريخ ، ق3 ، 272 فما بعد .

(225) عبد العزيز الدوري ، نشوء الأصناف والحرف ، مجلة كلية الآداب ، بغداد ، 1959 .- B.Lewis, The Islamic quilds, HER. 1937 .

(226) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، 877-872 .

(227) Sourdel, D., Baghdad, Capital .., In Baghdad Volume Special leiden, 1962.

(228) صالح العلي ، معالم بغداد الحضارية . . ، 30 فما بعد .

(229) البلاذري ، فتوح ، 196 .

(230) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، 502 .

(231) صالح العلي ، معالم بغداد الإدارية ، 36 فما بعد .

(232) Weit, G., L'empire neu-byzantin des Omayyades.. C.H.M., I, 1953 , 63-71

(233) عبد العزيز الدوري ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، 57 فما بعد .

(234) اليعقوبي ، مشاكلة الناس لزمانهم . . ، 30 .- ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ج5 ، 74 .

(235) فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، 87 .

(236) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، 30 . . . أبو يعلى ، الأحكام السلطانية ، 17 .

(237) ظافر القاسمي ، المرجع السابق ، 583-497 . راجع تفاصيل هذا المحور في المرجع نفسه .

(238) فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، ص89 فما بعد .

(239) محمد صالح القزاز ، الحياة السياسية في العراق في العصر العباسي الأخير ، 1278 .- فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، 91 - 92 .

المصادر الأصلية والمراجع الحديثة للفصل الثالث

(نظام الإدارة)

1- المصادر الأصلية:

1- ابن الأثير ، ت 630هـ ، الكامل في التاريخ ، بيروت ، 1967م .
2- ابن إسحاق ، ت 151هـ ، السيرة ، الرباط ، 1976م .
3- ابن تيمية ت 728هـ ، الحسبة في الإسلام ، الكويت ، 1983م .
4- ابن جماعة ت 732هـ ، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ، قطر ، د .ت .
5- ابن حبيب ت 245هـ ، المحبر ، بيروت ، د .ت .
6- ابن خرداذبه ت 367هـ ، المسالك والممالك ، بغداد ، 1899م .
7- ابن خلدون ، ت 818هـ ، تاريخ ، بيروت ، 1971م .
8- ابن سعد ، ت 230هـ ، الطبقات ، بيروت ، 1960م .
9- ابن سلاّم ، ت 224هـ ، كتاب الأموال ، د .ت ، د .م .
10- الحبشي ، أبو عبد الله ، البركة في فضل الحركة ، بيروت ، 1978م .
11- ابن عبد ربه ، ت 328هـ . العقد الفريد ، القاهرة ، 1965م .
12- ابن عبد الحكم ، ت 257هـ ، فتوح مصر وأخبارها ، ليدن ، 1930م .
13- ابن الطقطقي ، ت 709هـ ، الفخري ، بيروت ، 1966م .
14- ابن عساكر (ت571هـ) . تهذيب تاريخ دمشق ، تهذيب عبد القادر بدران ، بيروت ، د .ت .
15- ابن قتيبة (ت276هـ) . المعارف ، بيروت ، 1970م .
16- ابن هشام (ت218هـ) . السيرة النبوية ، بيروت ، 1971م .
17- أبو يوسف القاضي ت 182هـ ، كتاب الخراج ، القاهرة ، 1382هـ .
18- البغدادي ، الخطيب ت 463هـ ، تاريخ بغداد ، بيروت ، د .ت .
19- البلاذري ، ت 279هـ . فتوح البلدان ، بغداد ، د .ت .
20- خليفة بن خياط ت 240هـ . تاريخ ، بيروت ، د .ت .
21- الدمشقي جعفر (القرن 6هـ) . الإشارة إلى محاسن التجارة ، القاهرة ، 1977م .
22- الشافعي ، محمد ت 204هـ . كتاب الأم ، القاهرة ، 1968م .
23- الشافعي ، محمد ت 204هـ . الرسالة ، القاهرة ، 1969م .
24- الشيباني ، محمد ت 189هـ . كتاب السير الكبير ، د .م . ، 1971م .
25- الجاحظ ، ت 255هـ . كتاب البلدان ، بغداد ، 1970م .
26- الجاحظ ، الجامع الكبير ، بيروت ، 1399هـ .
27- الجاحظ ، التبصر بالتجارة ، بيروت ، د .ت .
28- الجاحظ ، البيان والتبيين ، القاهرة ، د .ت .
29- قدامة بن جعفر ، ت 328هـ . الخراج وصنعة الكتابة ، بغداد ، 1981م .

30- الجهشياري ، ت 331هـ . الوزراء والكتّاب ، القاهرة ، 1938م .
31- الماوردي علي ، ت 450هـ . الأحكام السلطانية ، القاهرة ، 1973م .
32- الماوردي علي ، أدب الوزير ، القاهرة ، د .ت .
33- المسعودي علي ت 345هـ . التنبيه والإشراف ، بيروت ، 1981م .
34- المسعودي علي ، مروج الذهب ، القاهرة ، 1964م .
35- المقريزي ، أحمد ت 854هـ ، الخطط والآثار ، القاهرة ، د .ت .
36- الحموي ياقوت ، 626هـ ، معجم البلدان ، القاهرة ، د .ت .
37- يحيى بن عمر ، 289هـ ، أحكام السوق ، تونس ، د .ت .
38- اليعقوبي ، أحمد ، 284هـ ، تاريخ ، بيروت ، 1960م .
39- الكتّاني ، عبد الحي ، التراتيب الإدارية ، بيروت ، د .ت .
40- أسعد بن مماتي ، قوانين الدواوين ، مصر ، 1943م .

2- المراجع العربية الحديثة:

1- أرنولد ، توماس ، الخلافة ، (مترجم) ، بيروت ، 1946م .
2- أبو سن ، أحمد ، الإدارة الإسلامية ، دبي ، 1981م .
3- الدوري ، عبد العزيز ، النظم الإسلامية ، بغداد ، 1986م (طبعة جديدة) .
4- الدوري ، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ، بغداد ، 1949م .
5- الدوري ، مقدمة في تاريخ العراق الاقتصادي ، بيروت ، (طبعة جديدة) .
6- خماش ، نجدت ، الإدارة في العصر الأموي ، دمشق ، 1978م .
7- متز ، آدم ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، القاهرة ، 1940م .
8- إبراهيم ، لبيد وآخرون . الدولة العربية الإسلامية في العصر الأموي ، بغداد ، 1992م .
9- عمر ، فاروق ، النظم الإسلامية ، دبي ، 1982م .
10- عمر ، فاروق ، العباسيون الأوائل ، 3 أجزاء ، 1971م .
11- السامرائي ، حسام الدين . المؤسسات الإدارية في الدولة العباسية ، دمشق ، 1971م .
12- كساسبه ، حسين ، المؤسسات الإدارية في مركز الخلافة العباسية ، عمّان ، 1993م .
13- العدوي ، إبراهيم . النظم الإسلامية ، القاهرة ، 1972م .
14- العلي ، صالح أحمد . الدولة في عهد الرسول ، 1 ، 2 ، بغداد ، 1988م .
15- العلي ، صالح أحمد . التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري ، بغداد ، 1953م .
16- العلي ، صالح أحمد . بغداد مدينة السلام ، بغداد ، 1985م .
17- جاهين ، محمد ، التنظيمات الإدارية في الإسلام ، القاهرة ، 1984م .
18- النجم ، وديعة . الجاحظ والحضارة العباسية ، بغداد ، 1965م .
19- كرد علي ، محمد . الإدارة الإسلامية في عز العرب ، القاهرة ، 1934م .
20- كرد علي ، محمد . خطط الشام ، دمشق ، 1926م .

21- كرد علي ، محمد . الإسلام والحضارة العربية ، القاهرة ، 1968م .
22- أحمد ، محمد حلمي . الخلافة والدولة في العصر العباسي ، القاهرة ، 1959م .
23- جواتيان ، ج . دراسات في التاريخ والنظم الإسلامية ، مترجم ، الكويت ، 1980م .
24- ثابت ، نعمان ، الجندية في الدولة العباسية ، بغداد ، 1956م .
25- حميد الله ، محمد . الوثائق السياسية والإدارية ، عدة أجزاء ، بيروت ، 1979م .
26- الملاح ، هاشم . الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة ، الموصل ، 1991م .
27- حسنين ، علي . الرقابة الإدارية في الإسلام ، ج1 ، 1985م .
28- شعبان ، محمد عبد الحي . صدر الإسلام والدولة الأموية ، بيروت ، 1983م .
29- السيد ، رضوان . الأمة والجماعة والسلطة ، بيروت ، 1984م .
30- خطاب ، محمود شيت . الرسول القائد ، بغداد ، 1958م .
31- اليوزبكي ، توفيق . دراسات في النظم الإسلامية ، الموصل ، 1982م .
32- اليوزبكي ، توفيق . الوزارة ، بغداد ، 1970م .
33- الحديثي ، نزار . الأمة والدولة في سياسة النبي والخلفاء الراشدين ، بغداد ، 1987م .
34- الرحموني ، محمد الشريف ، نظام الشرطة في الإسلام ، د .م ، 1983م .
35- الجنابي ، خالد ، الجيش في العصر الأموي ، بغداد ، د .ت .
36- الجنابي ، خالد . الجيش في العصر العباسي الثاني ، بغداد ، د .ت .
37- القاسمي ، ظافر ، نظام الحكم في الشريعة والقانون ، بيروت ، 1990م .
38- الريس ، ضياء . الخراج والنظم المالية ، القاهرة ، 1977م .
39- الزهراني ، ضيف الله . النفقات وإدارتها في الدولة العباسية ، مكة المكرمة ، 1406هـ .
40- الزهراني ، ضيف الله ، موار بيت المال في الدولة العباسية ، مكة المكرمة ، 1405هـ .
41- الكرملي ، انستاس . النقود العربية ، القاهرة ، 1939م .
42- المناوي ، محمد . النقود والمكاييل والموازين ، بغداد ، 1981م .
43- هانز ، فالتر . المكاييل والأوزان الإسلامية ، مترجم ، عمّان ، الأردن ، 1970م .
44- حمدي ، عبد المنعم . ديوان المظالم ، بيروت ، 1834م .
45- النص ، إحسان . الخطابة السياسية في عصر بني أمية ، دمشق ، 1965م .
46- الصالح ، صبحي . النظم الإسلامية ، بيروت ، (عدة طبعات) .
47- حمادة ، محمد ماهر . الوثائق السياسية والإدارية . . . (عدة أجزاء) ، عدة طبعات .
48- سورديل ، و . الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي (مترجم) ، بيروت ، 1980م .
49- الباشا ، حسن . الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق ، القاهرة ، 1957م .
50- سعداوي ، نظير ، نظام البريد في الدولة العباسية ، الإسكندرية ، 1953م .

3- البحوث العربية والمعرّبة:

1- العسلي ، خالد . نظام "المؤاخاة" في عهد الرسول ، مجلة دراسات للأجيال ، بغداد ، 1983م .
2- الملاح ، هاشم . نشأة وتطور مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي ، مجلة آداب الرافدين ، الموصل ، 1972م .

3- فوزي ، فاروق عمر . تطور الدولة العربية الإسلامية 132هـ-218هـ ، ضمن كتاب تاريخ الأمة العربية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس .
4- العلي ، صالح ، أراضي المغانم وأحكام الرسول صلى الله عليه وسلم فيها ، المنارة ، م2 ، عدد 2 ، 1997م .
5- العلي ، صالح . تنظيمات الرسول الإدارية في المدينة ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، 1969م .
6- العلي ، صالح . الحمى في القرن الأول الهجري ، مجلة العرب ، الرياض ، 1969م .
7- درادكة ، صالح . الحرس والشرطة في صدر الإسلام حتى نهاية الدولة الأموية ، دراسات الجامعة الأردنية ، عمّان ، 1987م .
8- الشيبي ، كامل . أصحاب الأخبار ، مجلة المورد ، بغداد ، 1986م .

4- المراجع والبحوث الأجنبية:

Chokr, Melhem, Zandaqa et Zindiqs en Islam au Second Siecle de L'hegire, Damas, 1993 (من منشورات المعهد الفرنسي بدمشق).

E.I.)2 (-Ma'una, Shurta, Asas

E.I.)2 (-Barid, Khabar,

-Al-Nabooda, H. Sahib al-Khabar, J.A.H., 39,2,2005.

-Lambton, A., The Persian theory of government, S.I., 1956-57.

-Gold ziher, I, Ombre de Dieu Khalifa, R. H.E., XXXV, 1897.

-Goitein, S., A Turning print in the history of Muslim state, I.C. 28m 1949.

-Goitein, S., The rise of Near Eastern Bourgeoise , J. W. H., III, 1956. The Ongin of the Uizierate, I.C., 1942.

-Goitein, S., Studies in Islamic History and Institutions, Leyden, 1966.

-Grunebaun, G. Muslim Civilization in the Abbasid period, Cambridge M. History, new ed, 1966.

-Gibb, H., government and Islam under the early Abbasids, Elaborations d'Islam, VIII, 1961-62.

-Triton, A. The Caliphs and their non-Muslim subjects, Oxford, 1930.

-Tyan, E., Institutions du Droit public Musulman, 1954

-Sourdel, D., Baghdad, Capital du nouvel abbaside, in Baghdad, Volume special, Leyden, 1862.

-Sourdel, D., Le Vizirat Abbasid, Dam., 1959-1960, 2 Vols.

-Problems de Histoire du uizirat, C.O. Moscow, 1957.

الفصل الرابع

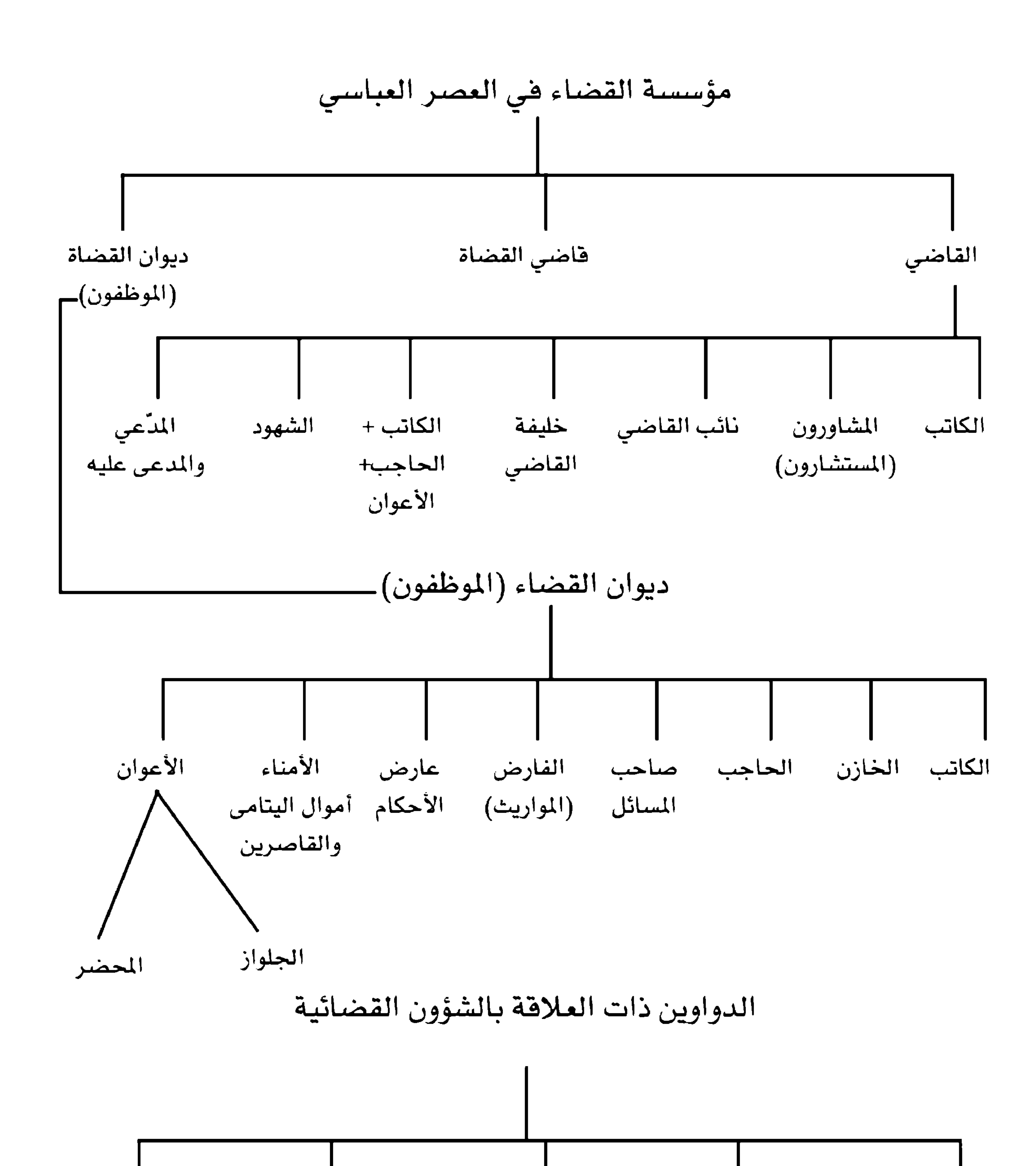
نظام القضاء وتوابعه

"القضاة ثلاثة: فقاضيان في النار وقاض في الجنة، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، وأما اللذان في النار: فرجل عرف الحق فجار في الحكم ورجل قضى على جهل فهما في النار".

رسول الله صلى الله عليه وسلم

"ينبغي أن يكون في القاضي خصال ثلاث: لا يصانع ولا يضارع (يرائي) ولا يتبع المطامع"

عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)



ديوان القضاء

ديوان النظر
في المظالم

ديوان
الحسبة

ديوان الأحباس
(الأوقاف)

ديوان الشرطة
(جزء من واجبه)

معنى القضاء:

القضاء في اللغة هو الحكم والإلزام، (1) أما في الاصطلاح فهو الفصل في الخصومات بين الناس (2). والقضاء فرض كفاية استناداً إلى قول الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): القضاء فريضة محكمة وسنّة متبعة". (3)

القضاء في التاريخ:

لم يستغن الإنسان عمن يفصل في قضاياه منذ وجوده، فقد احتكم البشر إلى العادات والتقاليد والأعراف. والعرب في جاهليتهم احتكموا إلى خبرتهم وتجاربهم ومعتقداتهم الدينية وبعض أعراف شعوب الجوار. كانوا يحتكمون إلى العرافين والكهان، وفي البلدان والمدن كان (أهل الحل والعقد) ينظرون في المظالم. (4)

والملاحظ في المجتمع العربي القبلي قبل الإسلام أن عقوبة الجريمة لا تقع فقط على المجرم بل تتجاوزه إلى جميع أفراد القبيلة التي ينتمي إليها، فهي والحالة هذه متكافلة في السراء والضراء. ولعل أبرز إنجاز قبيل الإسلام (حلف الفضول) الذي عقد في مكة المكرمة لأنصاف المظلوم من الظالم وحضره الرسول صلى الله عليه وسلم. (5)

القضاء في فترة الرسول صلى الله عليه وسلم والراشدين:

حل النظام الإلهي محل النظام البشري بعد مجيء الإسلام، فأصبح عنصر الطاعة والضبط أعمق مما كان عليه، فقد تجاوز سلطان الشيخ ومجلس الحل والعقد والملأ، وإنما غدت فكرة (التقوى) بمعنى مراقبة الله تعالى لعباده، وأن عليهم أن يتقوه في تعاملهم بعضهم مع بعضهم، وعقوبة الجريمة تقع على ذات المذنب لا على كل القبيلة "ولا تزر وازرة وزر أخرى". (6)

وفي المدينة المنورة حيث نشأت الدولة الإسلامية الفتية، جمع الرسول (صلى الله عليه وسلم) السلطات كلها بما فيها القضائية، فكان يفصل بين الخصومات، وهذا واضح من (الصحيفة) التي عقدها الرسول بين المهاجرين والأنصار واليهود

والمشركين وجاء فيها: "وأنه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو شجار يخاف فساده فإن مردّه إلى الله عزوجل وإلى محمد رسول الله". (7)

أما مصادر القضاء فهي: القرآن والحديث والاجتهاد. وبعد انتشار الدعوة خارج الحجاز، أذن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لبعض الصحابة بالقضاء والفتوى بين الناس ومنهم معاذ بن جبل وعلي بن أبي طالب وأبي موسى الأشعري وغيرهم، وحث الرسول (صلى الله عليه وسلم) أصحابه على الاجتهاد في القضايا التي لم يجدوا فيها حكماً في القرآن والحديث. ففي رواية تاريخية أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) سأل معاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن بم تقضي أن عرض عليك القضاء؟ قال: بما في كتاب الله تعالى، قال فإن لم يكن في كتاب الله، قال أقضي بما قضى به رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، قال فإن لم يكن فيما قضى به الرسول (صلى الله عليه وسلم)، قال: أجتهد رأي ولا ألو. وقد نال هذا الجواب رضاً من الرسول (صلى الله عليه وسلم) (8). كما ثبت الرسول (صلى الله عليه وسلم) مبدأ "البيّنة على من ادعى واليمين على من أنكر" فكانت البيّنة واحدة من طرق الإثبات التي تشمل كذلك شهادة الشهود، واليمين والكتابة. (9)

وبصفة عامة ومع اختلاف بين المذاهب فإن أركان القضاء هي خمسة أركان: (10)

(1) القاضي وهو الذي يعلن الحكم.

(2) المقضي به وهو الحكم الصادر.

(3) المقضي فيه وهو القضية المتنازع حولها.

(4) المقضي له وهو الطرف الذي يكون الحكم في صالحه.

(5) المقضي عليه وهو الطرف التي يكون الحكم ضده.

وفي عهد الخليفة الراشدي أبي بكر الصديق أسند القضاء إلى ساعده الأيمن عمر بن الخطاب الذي بقي مدة لم يأته أحد بسبب شدته وحزمه (11).

وأدخل عمر بن الخطاب في خلافته مبدأ مشورة الصحابة في أحكامه وهو ما يسمى (بالإجماع). (12)

وفي عهد عمر بن الخطاب بدأ تعيين القضاة في الأمصار؛ فظهر بذلك (منصب القاضي) الذي يعين بصورة رسمية (13). كما سمح عمر بأن يصفي طرفي النزاع القضية فيما بينهما، ويمكن للقاضي أن يفصل في القضية إذا تخلف المتهم. وكانت المساجد محلاً للقضاء، أما العقوبة فكانت في البداية منع الشخص المذنب من الاختلاط بالناس مدة من الزمن، إما في بيت منعزل أو في المسجد، ثم استحدث عمر الحبس.

على أن أبرز ظاهرة في عهد عمر هي مبدأ (استقلال القضاء) حيث قال لأحد قضاته: "إن شئت أن تجتهد رأيك وإن شئت تؤامرني، ولا أرى في مؤامرتك إياي إلا أسلم لك". وظهر في عهد عمر بن الخطاب مبدأ (القياس) ومعناه أن القاضي إذا عرضت عليه قضية ولم يجد لها حكماً منصوصاً عليه في القرآن الكريم أو السنة الشريفة ولا حكم بإجماع الصحابة، بحث القاضي عن مشكلة سابقة تشبه المشكلة التي بين يديه يكون قد صدر فيها حكم قد يقيس عليها.

كما وضع عمر بن الخطاب (دستوراً) (14) للقضاة للسير بموجبه. وجاء ذلك في وصيته للقضاة الذين عيّنهم على الأمصار الإسلامية وخاصة أبي موسى الأشعري قاضي الكوفة، أكد فيها المبادئ التالية:

1- القضاء فريضة محكمة.

2- ضرورة البحث عن الحجة والدليل على صحة الادعاء فلا ينفع كلام دون برهان.

3- ضرورة المساواة في المعاملة في مجلس القاضي.

4- طلب اليمين على من أنكر.

5- جواز الصلح بين الخصمين.

6- ضرورة الرجوع عن الحكم إذا تبين أنه باطل، بعد تقديم أدلة جديدة. ويحق للخصم تأجيل القضية إلى حين حصوله على البيّنة.

7- المسلمون كلهم عدول إلا من شهد شهادة زور أو جلد في حد.

8 - أوصى القضاة بعدم الملل و الضجر موضحاً عظم أجرهم وثوابهم عند الله تعالى.

والجدير بالذكر أن القضاء في العصر الراشدي لم يكن لديه سجلات أو كتّاب يدونّون القضايا ويحفظونها لأن الحكم كان ينفذ أثر صدوره.

استمر القضاء على ما هو عليه في عهد عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب الذي كان أول من فرّق بين الشهود، فكان القضاة يأخذون أقوال كل شاهد على حدة بمعزل عن الشهود الآخرين. (**15**)

وكان الفقهاء يتحرجون من قبول منصب القضاء تهيباً من مغباته يوم الحساب، على الرغم من أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قال (إذا اجتهد القاضي فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد)، ولكن ظهرت أحاديث أخرى أشرنا إليها سابقاً تهوّل من شأن القضاء، كما وأن الفقهاء المخالفين لنزعة الدولة السياسية كانوا يتجنبون قبول المنصب، ومع أن القضاة كان لهم رواتب مجزية إلا أن بعضهم كان لا يأخذ أجر يوم لم يقضي فيه، ويبدو أنه كلما تقادم الزمن عن فترة صدر الإسلام كلما اعتذر الفقهاء عن قبول المنصب. (**16**)

القضاء في الفترة الأموية:

كانت الدولة الأموية تتبع النهج اللامركزي، وكان ولاة الأمصار وليس الخلفاء هم الذين يعيّنون عادة القضاة في الأقاليم. واتسعت صلاحيات القضاة باتساع الدولة وازدياد المشكلات بين الناس، فكان القضاة ينظرون في أمور تتعلق بالأحوال الشخصية من زواج وطلاق وشؤون الأيتام والمواريث والمعاملات في السوق. (**17**)

وتابعت الدولة سياسة الراشدين في عدم التدخل في شؤون القاضي وأحكامه بصورة عامة، وأن المذاهب الفقهية لم تكن قد ظهرت بصورة واضحة، ولذلك كان القاضي يحكم حسب جهده واجتهاده في القضايا المعروضة عليه مستنداً على مصادر الشريعة آنفة الذكر.

وظهرت السجلات وكذلك كتّاب (موظفو) القاضي لأول مرة في الفترة الأموية، وبدأت في مصر حين حكم القاضي سليم بن عدي حكماً بين متخاصمين ثم تناكروا الحكم فعادوا إليه فقضى بينهم ودوّن حكمة في سجل خاص. ومنذ ذلك الوقت بدأ السجل القضائي في الدولة. **(18)**

وازداد مركز القاضي أهمية في الدولة حتى أن الخليفة عمر بن عبد العزيز كان يقول: "كأن للسلطان أركاناً لا يثبت إلا بها" **(19)** وأشار إلى قاضٍ بين هذه الأركان، وساوى بينه وبين منصب الخليفة.

كما ثبتت شروط من يتولى منصب القضاء ويمكن إجمالها كالتالي: (20)

(1) الإسلام: أما غير المسلمين فيقضي بينهم قاضياً منهم للفصل في خصوماتهم.

(2) العقل: لأنه يجعل صاحبه فطناً جيد التمييز.

(3) العدالة: لأنه يكون أميناً عفيفاً عن المحارم مأموناً عن الغضب والرضا.

(4) سلامة الحواس: وخاصة السمع والبصر ليميز بين الحق والباطل.

(5) الذكورة: حيث اتفقت أغلب المذاهب على الرجل، وأجاز بعضهم قضاء المرأة.

(6) الحرية: أي أن يكون الرجل حراً لا عبداً.

(7) أن يكون عالماً بالشريعة وأصولها من قرآن وسنة وإجماع وقياس، كما يتطلب من القاضي اطلاع واسع بالشؤون الاجتماعية والاقتصادية في المصر، ومعرفة بالأعراف والعادات والتقاليد السائدة في الإقليم الذي يعين قاضياً عليه.

وتحفل رواياتنا التاريخية وخاصة كتب أخبار القضاة وكتب التراجم في العديد من الأمثلة على فقهاء وعلماء رفضوا منصب القضاء في الفترة الأموية مثل الأوزاعي وإياس بن معاوية ونمير بن أوس ومنصور بن المعتمر السلمي. **(21)**

ويحضر مجلس القاضي في الفترة الأموية أفراد من الشرطة، وكاتب القاضي، والفقهاء من أجل المشورة وكذلك الشهود والخصوم. (22)

ولعل ما يتصف به القضاء في الفترة الأموية أن القاضي كان حراً في أحكامه واجتهاده إذ لم تكن المذاهب قد تبلورت بحيث تقيد أحكام القضاة، مما جعل القاضي يستنبط الحكم بنفسه من الأصول الشرعية وكذلك بالاجتهاد. واستمر الحال حتى العصر العباسي الأول حيث ظهرت المذاهب، واقترح الكاتب عبد الله بن المقفع على الخليفة العباسي المنصور تقنين القضاء أي وضع كتاب جامع يضع حداً للاختلاف في الأحكام المتناقضة كما سنرى ذلك فيما بعد. والمعروف أن بعض الخلفاء الأمويين حاولوا تقنين القضاء ففشلوا.

وأن القضاة في الفترة الأموية لم يكونوا قد تأثروا بالسياسة، بل إنهم كانوا ذوي كلمة نافذة على الولاة والعمال في الأقاليم المختلفة، ذلك أن بعض الخلفاء رفعوا من شأن القضاة وحثوهم على العدالة وأن لا تأخذهم في الله لومة لائم كما يظهر من أقوال الخليفة بن عبد الملك ومروان بن محمد. (23)

القضاء في العصر العباسي:

ولما كانت الدعوة التي بنى العباسيون عليها خلافتهم دعوة دينية، فقد كان الاهتمام بالقضاء ومؤسساته من مظاهر هذه الدعوة، فقد بدأ الخلفاء العباسيون تقليداً جديداً بتعيين القضاة بأنفسهم ذلك أن ولاة الأقاليم كانوا قبل هذا العصر يستقضون القضاة ويولونهم دون الخلفاء (23). وقد بدأ بذلك الخليفة الأول أبو العباس حين قلّد ربيعة الرأي القضاء بالأنبار وسار خلفاء بني العباس على نهجه. (24)

ومما يدل على علو مكانة القاضي وارتفاع منزلته حيث غير موضع ثقة الخليفة العباسي فأناط به مسؤوليات أخرى عدا القضاء حيث جمع لبعض القضاة المظالم والمواريث والمكاييل والأحباس والحسبة مرة واحدة (25). ونتيجة لهذا التطور الكبير لصلاحيات القاضي خلال العصر العباسي تشعبت سلطته

واختصاصاته بحيث أصبحت، إما خاصة محددة أو عامة مطلقة (26). أما الأولى: فيكون القاضي بموجبها مختصاً ببعض القضايا دون غيرها مثل النظر في الجراح أو النظر في الديون، أو أنها مقيدة بمكان ما لا يجوز تجاوزه، أما الثانية: وهي المطلقة فتشمل جميع أنواع القضايا وعموم الإقليم حيث شملت صلاحياته:

(1) الفصل في المنازعات وقطع التشاجر والخصومات بين المتنازعين.

(2) استيفاء الحقوق وإيصالها إلى مستحقيها.

(3) النظر في أحوال المجوزين ممن منع عليهم التصرف لإعاقة أو لصغر، والتأكد من صلاحيتهم أو عدم صلاحيتهم، والحجر على من يرى الحجز عليه.

(4) النظر في الأوقاف والإشراف عليها من حيث تنمية مواردها وقبض وارداتها وبالتالي صرفها في سبلها.

(5) النظر في وصايا المسلمين وتنفيذها على شروط الموصي فيما أباحه الشرع.

(6) تزويج الأيامى بالأكفاء إذا لم يكن لهن أولياء.

(7) إقامة الحدود على مستحقيها.

(8) النظر في المصالح العامة من طرق وأبنية وخدمات وغيرها.

(9) تفقد مجلس قضائه وأحوال من فيه من أمناء ونواب وموظفين وشهود.

(10) إناطة واجبات أخرى للقضاة هي أصلاً خارج اختصاصاتهم، مما يدل على أن القاضي لم يكن في هذا العصر ينظر في الخصومات فقط بل في مسائل أخرى أشرنا إليها أعلاه، كما أنيطت بالقضاة الذين كانوا موضع ثقة الخليفة واجبات تتعلق بالمظالم والمكاييل والأحباس والحِسبة.

ويظهر من ذلك التطور الواسع في سلطة القاضي في العصر العباسي حيث تعقدت وتنوعت مشكلات المجتمع معها. ثم أن ما أشرنا إليه من عناية الخلفاء

العباسيين بالقضاء كان له أكبر الأثر في هذا التطور، ولعلّ شاخت (27) كان يشير إلى هذه العناية والاهتمام حين أكد اهتمام العباسيين في سياستهم على إقامة حكم الله في الأرض وإقرارهم بالقانون الديني جزءاً لا يتجزأ من منهاجهم، وقد بيّن المستشرق آدم متز (28) أن القضاة عظم شأنهم وقوّي مركزهم في صدر دولة بني العباس. وكانت كتب التاريخ إنعكاساً واضحاً لهذا الاهتمام حيث بدأنا نلحظ اهتمام المؤرخين بالقضاة في العصر العباسي فكانوا يذكرون قضاة الخليفة بعد الكلام عن عصره مثلما فعل خليفة بن خيّاط واليعقوبي والطبري، وقد زودّنا وكيع بقائمة عن قضاة بغداد ضمن كتابه (أخبار القضاة)، كما ذكر الخطيب البغدادي في كتابه (تاريخ بغداد) تراجم مفصلة عن من ولي القضاء ببغداد.

والملاحظ أن اهتمام العباسيين الأوائل بشؤون القضاء وتعظيم مرتبته لم يكن دون مراقبة ومحاسبة من قبل الخليفة مباشرة. فالمنصور الذي عدّ القاضي أحد الأركان الأربعة الذين لا يصلح السلطان إلا بهم اشترط فيه أن يكون عادلاً لا تأخذه في الله لومة لائم، وأكّد في الوقت نفسه صاحب البريد الذي يكتب أخبار القاضي وغيره من المسؤولين إلى الخليفة (29). ففي رواية أن ولاة البريد في الآفاق كانوا يكتبون إلى المنصور بكل ما يقضي به القضاة في نواحيهم، فإن شكّ في شي مما قضى به القاضي كتب إليه في ذلك وسأل من بحضرته عن عمله فإن أنكر شيء عمل به، كتب إليه يوبخه ويلومه. (30)

ومع أن روايات تاريخية تشير إلى استقضاء الخليفة أبي العباس للقضاة بنفسه، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، فإن روايات أخرى (31) ترى أن المنصور كان الرائد في هذا النهج الجديد. يقول اليعقوبي كان أبو جعفر المنصور أول من ولى القضاة في الأمصار من قبله. وأكد كل من الخطيب البغدادي وابن خلكان أن ولاة الأمصار كانوا يستقضون القضاة ويولونهم دون الخلفاء قبل المنصور، وقد أكسب هذا الوضع الجديد القضاة قوة ونفوذاً كبيرين، وقد طلب المنصور. من قاضيه على الكوفة شريك بن عبد الله النخعي أن يزداد من صرامته وأن يعتمد

عليه في ذلك. (32) وتطرق شاخت (33) إلى هذا الوضع القوي الجديد لمؤسسة القضاء حين أشار إلى نجاح العباسيين في إيجاد علاقة دائمة بين القضاء والشريعة الإسلامية فلم يبق القاضي مجرد سكرتير أو مستشار قانوني للوالي بل أصبح يعين من قبل الخليفة مباشرة ولا يطبق في أحكامه إلا الشريعة. فالقاضي لا تثبت شرعية استقضائه إلا من الإمام كما يقول السمناني. (34)

وكان الخليفة السفاح قد استقضى العديد من القضاة أشارت المصادر إليهم، ولعلنا نشير هنا إلى: يحيى بن سعيد الأنصاري وربيعة الرأي وعبد الرحمن ابن أبي ليلى ومحمد بن عبد الله الأسدي وابن شبرمة. أما المنصور فمن قضاته المعروفين يحيى بن سعيد الأنصاري في الهاشمية ومحمد بن عمران التيمي في المدينة المنورة وشريك بن عبد الله النخعي في الكوفة وسوار بن عبد الله القاضي في البصرة، ثم استعمل مكانه عبيد الله بن الحسن العنبري، أما في الشام فقد عيّن المنصور على القضاء المنصور بن حمزة الحضرمي فلم يزل قاضياً حتى مات. وفي مصر كان أول قاضي ولي من قبل المنصور هو عبد الله بن لهيعة الحضرمي سنة 155هـ/771م واستقضى المنصور في مكة المكرمة أبا بكر بن أبي سعد السهمي، أما في بغداد (مدينة السلام) فكان من قضاته الحسن بن عمارة مولى بجيلة. (35)

أما قضاة الخليفة المهدي المشهورين (36) منهم سعيد بن سليمان بن نوفل قاضي المدينة، والأوقص بن محمد بن عبد الرحمن قاضي الكوفة، وشريك بن عبد الله على الكوفة أيضاً، وعبيد الله بن الحسن العنبري ثم خالد بن طليق الخزاعي على البصرة وسلمة بن صالح الأحمر على واسط، وإسماعيل بن اليسع الكندي على مصر، وكان محمد بن عبد الله بن علاثة قاضياً في عسكر المهدي. ويبدو من رواياتنا التاريخية أن المهدي أشرك أكثر من قاضي واحد في القضاء بمدينة السلام، فقد ذكر التنوخي بأن المهدي استقضى ابن علاثة بأحد جانبي مدينة السلام (بغداد).

ومن قضاة الخليفة الهادي المشهورين (37) أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الذي كان قاضياً على الجانب الغربي من بغداد في بعض الروايات، بينما تشير

روايات أخرى أنه كان قاضياً لجميع بغداد. وكان القاسم بن معن قاضياً على الكوفة وعبد الملك بن محمد الأنصاري قاضياً على مصر.

وقد اهتم هارون الرشيد اهتماماً واضحاً في اختيار القضاة وتوليتهم، وفي رواية أنه كان يأخذ رأي الناس فيمن يوليه القضاء حيث قال لعبد الله بن إدريس الأودي حين ولاّه قضاء الكوفة: "إن أهل بلدك طلبوا مني قاضياً وسمّوك لي فيمن سموا، وقد رأيت أن أشركك في أمانتي وصالح ما أدخل فيه من أمر هذه الأمة فخذ عهدك وامض". **(38)**

وكان أبو يوسف القاضي على قضاء مدينة المنصور في عهد الرشيد. ومن قضاة الشرقية في العهد نفسه نوح بن دراج وحفص بن غياث وأسد بن عمرو العجلي وعلي بن ظبيان العبسي، ولما توفي هذا الأخير استقضى علي بن حرملة التيمي. أما قضاة الرصافة في عهد الرشيد فمنهم سعيد بن عبد الرحمن الجحمي وعمر بن حبيب والحسين بن الحسن العوفي، وقد استقضى الرشيد على الرقة محمد بن الحسن الشيباني وعلى الكوفة يحيى بن زكريا بن زرائدة وعلى البصرة عمر بن حبيب العدوي، وعلى الكوفة القاسم بن معن، وعلى الموصل الحسن بن موسى الأشيب، وعلى واسط سعد بن إبراهيم بن سعد، وعلى المدينة المنورة سعيد بن سليمان ثم هشام بن عبد الملك بن عكرمة. وفي مصر كان قاضي الرشيد عبد الرحمن بن عبد الله العمري. وكان أول من دون أسماء الشهود وجعل أسماءهم في كتاب "وهو أول من فعل ذلك ودونهم وأسقط سائر الناس ثم فعلت ذلك القضاة بعده". **(39)**

ولا تذكر مصادرنا قوائم منتظمة للقضاة في عهد الخليفة الأمين ويعود ذلك إلى القلاقل والفتن التي وقعت في عهده القصير، ومع ذلك فهناك إشارات **(40)** إلى بعض القضاة الذين عينهم أو عزلهم الخليفة في بعض المدن وخاصة في العراق. وفي رواية أن الخليفة الهادي عزل سنة 194هـ/809م قاضي مصر عبد الرحمن العمري الذي أساء السيرة، وولى على القضاء بدلاً منه هاشم ابن أبي بكر البكري الذي تتبع أصحاب العمري وسجنهم كما سجن العمري مطالباً إياه بما صار إليه من الأموال.

ومنذ أن بويع عبد الله المأمون بالخلافة سنة 204هـ/819م تفقد الناس وجلس للقضاء بينهم، وبعد أن قدم إلى بغداد استقضى محمد بن عمر الواقدي على الجانب الشرقي من بغداد وبقي في منصبه حتى وفاته سنة 207هـ/822م، وقد استقضى المأمون خلال عهده عدداً كبيراً من القضاة (41) سواء كان في العراق أو في غيره من الأقاليم الإسلامية وكان كثير العزل والتعيين للقضاة حيث عُرف عن بعضهم فساد الأحكام والقسوة والارتشاء (42). فمن قضاته محمد بن أبي رجاء الخراساني على الشرقية، ومحمد بن سماعة على مدينة المنصور، ومحمد بن عبد الرحمن على المدينة المنورة، والحسن بن الأشيب على الموصل، وهارون بن عبد الله على مصر، ويحيى بن أكثم على البصرة، وقد عزل المأمون قاضيه على دمشق المعروف بالثلجي بعد أن نُسب إليه شعر لا يليق بشخص يتولى منصب القضاء (43). فللقضاة مكانة مرموقة في المجتمع العباسي، والناس تجلّهم وتحترمهم بفضل علمهم وتفقههم في الدين. وقد ورد في رسالة للجاحظ موجهة إلى قاضي القضاة أحمد بن أبي الأيادي يقول فيها: "وأنت أيها العالم معلّم الخير وطالبه والداعي إليه وحامل الناس عليه من موضع السلطان بأرفع مكان، لأن من جعل الله إليه مظالم العباد ومصالح البلاد جعله متصفحاً على القضاة وعماراً على الولاة ثم جعله الله فزع العلماء ومفزع الضعفاء ومستراح الحكماء فقد وضعه بأرفع المنازل وأسنى المراتب". (44)

وكان لابدّ من حدوث تصادم بين سلطة القاضي وسلطة مسؤولين آخرين في الدولة خاصة أولئك الذين لهم علاقة مباشرة بالقاضي مثل الوالي وصاحب البريد فقط أطلق عمر بن سليمان والي الكوفة للمنصور كاتبه من حبس القاضي فدخل القاضي شريك النخعي على الوالي وقال له: "إن أمير المؤمنين أمرني أن أعتمد عليه لتقوى بذلك أحكامي وأنك أضعفتها، أخرجت رجلاً من حبس، والله لئن لم ترده لا يكون وجهي إلا إلى أمير المؤمنين"، فردّه إلى الحبس. وفي رواية أن صاحب البريد في عهد الهادي كتب إلى قاضي مصر عبد الملك بن محمد الأنصاري إنك تبطئ بالجلوس للناس فكتب القاضي إليه: "إن كان أمير المؤمنين

أمـرك بشيء وإلا، فـإن في أكـفك وبراذعك ودبر دوابك مـا يشـغلك عن أمـر العامة"، ثم استصفى من القضاء. (45)

وكان الخلفاء يجمعون أحياناً مسؤوليات أخرى لبعض قضاتهم إضافة إلى القضاء، فقد جمع المنصور لمحمد بن عبد العزيز بن عمر الزهري القضاء وبيت المال في المدينة المنورة (46) وجمع المهدي لقاضيه على البصرة عبيد الله بن الحسن العنبري الصلاة والقضاء معاً. (47)

ولما كان عمل القاضي وثيق الصلة بالناس كان مركز عمله عادة هو المسجد الجامع أو المسجد. وقد استمرت هذه العادة عبر العصور الإسلامية ولذلك كانت مجالس القضاة بسيطة، إلا أن الأمور الإجرائية الأخرى بدأت بالتطور مع الزمن ففي رواية لوكيع عن سوار قاضي البصرة يقول: "كان (سوار) وأول من تشدد في القضاء وعظم أمره واتخذ الأمناء وأجرى عليهم الأرزاق وقدم على القرعة وقبض الوقوف وأدخل على الأوصياء الأمناء وطوّل السجلات ودعا الناس بأسمائهم لم يكنّهم، وضم الأموال المجهول أرباها وسماها الحشرية". (48)

إنّ التطور الاجتماعي والتقدم الحضاري نتج عنه تعقّد الحياة وظهور عدد من المدارس الفقهية من أجل تدبير أمور الحياة فبرز لدينا علم الفقه. يقول الذهبي عن القرن الثاني الهجري: (49) "في سنة 143هـ شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير فصنف ابن جريج بمكة ومالك الموطأ بالمدينة والأوزاعي بالشام وابن أبي عروبه وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة ومعمر باليمن وسفيان الثوري بالكوفة، وصنّف ابن إسحاق المغازي وصنف أبو حنيفة الفقه والرأي. ثم بعد يسير صنّف هيثم والليث وابن لهيعه ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب وكثر تدوين العلم وتبويبه...".

وقد تقاسم الفقه في هذه الفترة مدرستان رئيسيتان: مدرسة أهل الحديث بالحجاز ومدرسة أهل الرأي بالعراق، وكان مالك بن أنس يمثل المدرسة الأولى بينما يمثل أبو حنيفة النعمان المدرسة الثانية. والمعروف عموماً أن الخلفاء العباسيين الأوائل حاولوا كسب أكبر عدد ممكن من الفقهاء دون تمييز بين

المدارس الفقهية التي ينتمون إليها، ومع ذلك فقد حاول بعضهم "تقنين التشريع" وتنظيم القضاء بحيث يستقي من مصدر فقهي واحد يعتبر بمثابة قانون موحد القضاة كافة، وتأتي محاولة المنصور مع مالك بن أنس لوضع كتاب جامع في الفقه ضمن هذا النهج ولكنها محاولة لم يكتب لها النجاح. (50)

ولعل ابن المقفع أول من أشار إلى موضوع "تقنين التشريع"، ففي رسالته التي وجهها إلى المنصور أوضح أن الفوضى تسود أحكام القضاة حيث يحكم في القضية الواحدة أحكاماً متباينة بسبب اختلاف المذاهب قال ابن المقفع: "ومما ينظر أمير المؤمنين من أمر هذين المصرّين، البصرة والكوفة، وغيرها من الأمصار والنواحي، اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال فيستحل في ناحية منها ويحرم في ناحية أخرى، غير أنه على كثرة ألوانه نافذ على المسلمين في دمائهم وحرصهم، يقضي به قضاة جائزاً أمرهم وحكمهم مع أنه ليس ممن ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا قد لجّ بهم العجب في أيديهم والاستخفاف بمن سواهم فأقحمهم ذلك في الأمور يستبيح بها من سمعها من ذوي الألباب، أما من يدّعي لزوم السنّة منهم فيجعل ما ليس سنة سنة، حتى يبلغ ذلك به إلى أن يسفك الدم بغير بيّنة ولا حجة على الأمر الذي يزعم أنه سنّه".

وأردف ابن المقفع مقترحاً: "فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب، ويرفعها ما يحتج به كل قوم من سنّة أو قياس ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ويعزم عليه عزماً وينهي عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً...". (51)

يتضح من هذا أن ابن المقفع أراد وضع تشريع واحد يختار فيه الخليفة أوفق الأحكام وأرجحها في تحقيق مصلحة المسلمين. والواقع أن الخليفة المنصور اجتمع بالإمام مالك بن أنس سنة 148هـ بمكة وحثه على حمل الناس على فقه واحد ووعده بالمساندة. ولكن مالك بن أنس استعفى من هذه المهمة الصعبة

مبرراً ذلك بأن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرّقوا في البلدان فأفتى كل في مصره بما رأى فلأهل المدينة قول ولأهل العراق قول تعدّوا فيه طورهم. ومع ذلك فإن المنصور لم يفقد الأمل حيث قال (52) : "لئن بقيتُ لأكتبن قولك كما تكتبُ المصاحف ولأبعثن به إلى الآفاق فأحملهم عليه". ولكنّ محاولات المنصور لتقنين تشريع واحد لم تنجح حيث نلاحظ في كل مدينة أو إقليم قضاة يحكمون بالمذاهب المعروفة آنذاك، ولهذا وصف الجاحظ العصر العباسي الأول بأنه عصر "اختلفت فيه الفروع وتضادت الأحكام" (53). ومع أن الباحث يلاحظ ظاهرياً أن أبا يوسف القاضي (قاضي القضاة) حرص على نشر مذهبه المستند إلى مدرسة أبي حنيفة النعمان بن ثابت فاختار للأقاليم قضاة ينتمون إلى مذهب أبي حنيفة إلاّ أن أمراً رسمياً بإلزام القضاة بالحكم وفق مذهب فقهي معين لم يصدر من قبل الدولة، بل ربما اتبع القاضي مذهباً بذاته لانتشاره في الإقليم أو المدينة التي يقضي فيها. فالدولة العباسية في الصدر الأول لم تلزم نفسها باتجاه فقهي معين بل إنها رعت كل الاتجاهات ضمن إطار الإسلام ووحدة الأمة وتماسكها. وهي لذلك لم تر ضرورة لتعين قضاة عدة في الإقليم أو المدينة مذاهب عدّة لأنها لم تعترف أصلاً بالمذاهب. وكان القضاة أنفسهم يجتهدون في أحكامهم، فربما حكموا في قضية معينة بخلاف مذهبهم مراعاة للصالح العام إذا اقتضى الأمر ذلك (54) أما قول الجاحظ الذي يشير فيه: (55) "...وقد تجد الرجل يطلب الآثار وتأويل القرآن ويجالس الفقهاء خمسين عاماً و هو لا يعد فقيهاً ولا يجعل قاضياً، فما هو إلا أن ينظر في كتب أبي حنيفة في مقدار سنة أو سنتين حتى تمر ببابه فتظن أنه من بعض العمال، وبالأحرى ألا يمرّ عليه من الأيام إلا اليسير حتى يصير حاكماً على مصر من الأمصار أو بلد من البلدان".

إن هذا القول لا ينطبق إلا على فترة متأخرة من العصر العباسي الأول وعلى بدايات النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

منصب قاضي القضاة:

إنّ ظهور منصب (قاضي القضاة) في عهد الخليفة هارون الرشيد يُعدّ من أبرز مظاهر القضاء في العصر العباسي الأول. وقد عيَّن الخليفة قاضيه أبي

يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري صاحب أبي حنيفة ومؤلف كتاب الخراج في هذا المنصب. وكان قاضي القضاة في عصر العباسيين الأوائل يقيم في بغداد، وقد غدت سلطته تعيين القضاة في الأقاليم والبلدان في الدولة العربية الإسلامية والإشراف على أعمالهم بالنيابة عن الخليفة تخفيفاً عن كاهل الخليفة بسبب اتساع الدولة، وإلى ذلك أشار الماوردي (56) حين قال: "ولذلك قلّد الإمام قاضي القضاة، ليكون نائباً عنه في مراعاة القضاة". ولاحظ السيوطي: "كان الخلفاء يولون القاضي المقيم ببلدهم القضاء بجميع الأقاليم والبلاد التي تحت ملكهم، ثم ينيب القاضي من تحت أمره من شاء في كل إقليم وفي كل بلد، ولهذا كان يلقب قاضي القضاة ولا يلقب به إلا من هو بهذه الصفة وما عداه بالقاضي فقط". (57)

أما ابن خلدون فقد قال في مقدمته: (58) إنّ شؤون القضاء والقضاة من مهمات الخليفة مارسها العباسيون بأنفسهم، ثم استخلفوا من ينوب عنهم لقيامهم بالسياسة العامة وكثرة أشكالها من الجهاد والفتوحات وسد الثغور... واستخلفوا فيه (القضاء) من يقوم به تخفيفاً على أنفسهم".

وقد انتبه كل من شاخت وتيان (59) إلى أن الميل إلى المركزية الإدارية في العصر العباسي الأول، كان وراء ظهور منصب (قاضي القضاة) الذي أصبح مسؤولاً عن مؤسسة القضاء ورمزاً لوحدتها نيابة عن الخليفة. ومما يدل على ازدياد أهميته وعلو مكانته بمرور الزمن أن بعض المصادر المتأخرة تُطلق عليه ألقاباً أخرى مثل نائب الشرع وقاضي الممالك. (60)

وعلى الرغم من اختلاف المصادر في تاريخ ظهور هذا المنصب، فإنَّ غالبيتها تؤكد أن أول من تولاه هو أبو يوسف القاضي وفي عهد هارون الرشيد (61). وعلى هذا يمكن أن نحدد تاريخ ظهوره بين سنة 170هـ/786م وهي بداية عهد الرشيد وسنة 182هـ وهي سنة وفاة أبي يوسف الذي توفي وهو في هذا المنصب، وقد خلفه على قضاء القضاء أبو البختري القاضي وهب بن وهب القرشي على رواية الخطيب البغدادي، ثم قلد الرشيد علي بن ظبيان العبسي المنصب بعد أبي البختري، ثم أعقبه علي بن هرملة التيمي. (62)

ويبدو أن الخليفة الأمين لم يختر لهذا المنصب أحداً لاضطراب الأمور وقصر عهده. أما في عهد المأمون فقد تقلد هذا المنصب غير شخص واحد هو يحيى بن أكثم، وكان أحمد بن أبي دؤاد قاضياً للقضاة في عهد المعتصم وردحاً من خلافة الواثق. وكان كل من يحيى بن أكثم وأحمد بن أبي داود ممن عادوا لتقلد هذا المنصب في خلافة المتوكل. (63) وقد أشرنا سابقاً إلى أنه نظراً لأهمية منصب القاضي وقاضي القضاة فقد اشترط ا لفقهاء وكتّاب السياسة الشرعية(64) جملة شروط يجب توافرها فيمن يتولى مثل هذه المناصب ولعل من أهمها: الرجولة (مع أن أبا حنيفة جوّز ولاية المرأة للقضاء) والبلوغ ثم الإسلام والحرية والعقل وسلامة الحواس، والعلم بالأحكام الشرعية.

الخلفاء والفقهاء:

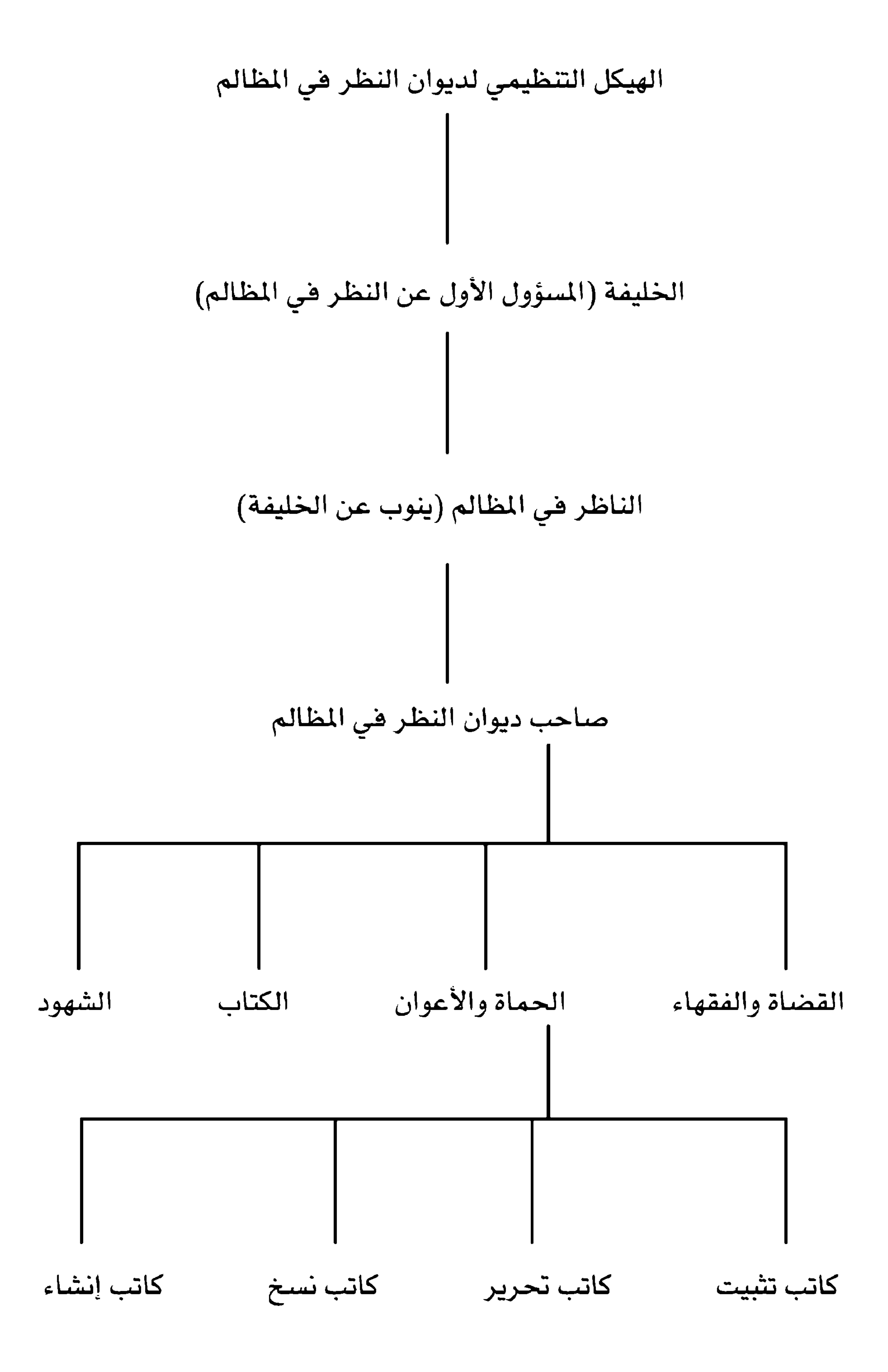
لقد تقرّب الخلفاء العباسيون الأوائل إلى الفقهاء والعلماء المعروفين في ذلك العصر. وطلبوا تعاونهم في إدارة الدولة وخاصة في أمور القضاء، ولعل هذا الموقف يرجع إلى استناد العباسيين في دعواهم بالخلافة على أساس ديني وكذلك إلى إدراك الخلفاء العباسيين مدى تأثير هؤلاء الفقهاء في الجمهور. أما موقف هؤلاء الفقهاء فقد تباين فمنهم من تحرج في قبول أي منصب وخاصة القضاء، ومنهم من تحرّج حتى من مجرد الاتصال بالسلطان (65). على أن هذا الموقف العازف عن الدولة وشؤونها كان أمراً متعارفاً عليه لدى الكثير من الفقهاء والعلماء والأتقياء قبل هذا التاريخ. وربما كان للأحاديث المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وإلى بعض العلماء التي تحذّر الفقهاء من الاتصال بالسلطان وبصفة خاصة من قبول منصب القضاء، أثرها في هذا الموقف السلبي. (66) وفي مصادرنا التاريخية العديد من الروايات التي تشير إلى شكوى الخلفاء من عدم تعاون الفقهاء وموقفهم المتحرّج من الدولة، ولعل في رفض أبي حنيفة النعمان دعوة المنصور لتولي القضاء في بغداد أشهر مثل على ذلك ورفض عمرو بن عبدي التعاون مع المنصور في إدارة الدولة(67). كما رفض الشافعي دعوة الخليفة هارون الرشيد لتولّي القضاء (68). ومع وجود هذا التيار الذي

يحذّر من صحبة السلطان وقبول القضاء بين مجموعة من الفقهاء، فإننا نلاحظ وجود عدد متزايد من الفقهاء الذين تعانوا مع الدولة العباسية وقبلوا منصب القضاء وأيدوا تدابير العباسيين في الحفاظ على وحدة الأمة وتماسكها ضد حركات المعارضة ورموزها ومحاربة الزندقة والغلو والشعوبية، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

ومما له اتصال بالنظام القضائي مؤسسات أخرى ذات أهمية هما: مؤسسة النظر في المظالم ومؤسسة الحسبة.

أما النظر في المظالم فهو تطور آخر في المؤسسة القضائية في العصر العباسي. والمظالم لغة (69): ما تطلبه عند الظالم وهو اسم، وما أخذه منك فهي ظلامة. أما اصطلاحاً: (70) فهو منع أهل الحقوق حقوقهم، وأخذ المرء ما ليس له، وهي بهذا المعنى نقيض العدالة التي أشاع العباسيون أنهم إنما جاءوا لتحقيقها من خلال العمل بكتاب الله تعالى وسنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن هنا كان اهتمام العباسيين البالغ في النظر في المظالم والحرص على مباشرته بأنفسهم أو بمن ينوب عنهم.

ومع أن النظر في المظالم يُعد صورة من صور القضاء إلا أنها أهم شأناً وأعمق أثراً حيث لا يتولاها إلاّ ذو الأقدار الجليلة والأخطار الحفيله (71). وقد عرّفها ابن خلدون (72) بقوله: "وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفه القضاء وتحتاج إلى علو يد وعظيم رهبة. تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدي...". ولا ريب فإن هذا المنصب قد وجد للنظر في شكاوى عامة الناس، من موظفي الدولة، ولذلك فإنّ الناظر في المظالم لابدّ أن يتصف: "بالهيبة وقوة اليد ما ليس للقضاة في كف الخصوم عن التجاحد ومنع الظلمة من التغالب والتجاذب". (73) بل إن الفقهاء وضعوا شروطاً لابدّ من توافرها في والي المظالم وهي أن يكون: (74) "جليل القدر نافذ الأمر عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وتثبت القضاة، فاحتاج إلى الجمع بين صفتي الفريقين".



الهيكل التنظيمي لديوان النظر في المظالم
الخليفة (المسؤول الأول عن النظر في المظالم)
الناظر في المظالم (ينوب عن الخليفة)
صاحب ديوان النظر في المظالم
القضاة والفقهاء
الحماة والأعوان
الكتاب
الشهود
كاتب تثبيت
كاتب تحرير
كاتب نسخ
كاتب إنشاء

كما حدد الفقهاء وعلماء السياسة الشرعية اختصاصات النظر في المظالم بالآتي: (75)

أولاً: النظر في تعدّي الولاة على الرعية: وتقتضي هذه الحالة معرفة أحوالهم ليقويهم إن أنصفوا ويؤدبهم إن ظلموا وقد يصل ذلك إلى حد العزل من مناصبهم.

ثانياً: النظر في جور العمال فيما يجبونه من أموال: وهذا يعني محاسبة الموظفين المسؤولين عن جباية الضرائب مثل الجزية والخراج والزكاة والمكوس وغيرها.

ثالثاً: النظر في عمل كتّاب الدواوين لأنهم أمناء المسلمين على بيوت المال فيما يستوفونه ويوفونه فيتصفح أحوالهم فيما وُكِّلَ إليهم من زيادة ونقصان.

رابعاً: النظر في تظلم المرتزقة إذا نقصت رواتبهم أو تأخر موعد دفعها لهم.

خامساً: رد الغصوب: وهي ضربان، أولاها غصوب سلطانية قد تغلب عليها ولاة الجور كالأملاك المقبوضة عن أربابها تعدّياً على أهلها، وثانيها ما تغلّب عليه ذوو الأيدي القوية وتصرفوا فيه تصرف المالكين بالقهر والغلبة.

سادساً: الإشراف على الأوقاف العامة والخاصة لتجري في سبلها وتمضي على شروط واقفيها، وتسمى الأحباس والحبوس.

سابعاً: تنفيذ ما عجز القضاة عن تنفيذه من الأحكام وما عجز الناظرون في الحسبة عن إقرارها من المصالح العامة. فوالي المظالم أقوى منهم يداً وأبعد منهم تأثيراً وأنفذ منهم أمراً.

ثامناً: النظر في حقوق الله وتعني مراعاة إقامة العبادات والشعائر الدينية كالجمع والأعياد والحج والجهاد ذلك أن حقوق الله أولى أن تستوفى وفروضه أحق أن تؤدى.

تاسعاً: النظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين، وربما كان هذا الاختصاص متداخلاً مع القضاء ولكنه يتعلق بالفئات المتنفذة في المجتمع

تحديداً. وقد أشار إلى ذلك الماوردي بقوله: "إن والي المظالم يراعي من أحوال المتنازعين ما تقتضيه السياسة في مباشرة النظر بينهما إن جلّ قدرهما أو ردَّ ذلك إلى قاضيه بمشهد منه...".

والمعروف أن النظر في المظالم يتصل بالشريعة الإسلامية التي تحرّم الظلم فقد قال تعالى ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾ (76)، وفي الحديث القدسي الشريف (إني حرّمت على نفسي الظلم وعلى عبادي فلا تظالموا) (77)، وقد مارس الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون ومن تلاهم مهمة النظر في المظالم، إلا أن تبلورت هذه المسؤولية بصورة واضحة على هيئة ديوان النظر في المظالم في العصر العباسي الأول. ومن هنا فإنَّ ما أشار إليه بعض الباحثين (78) من اقتباس المسلمين لفكرة النظر في المظالم من الفرس الساسانيين لا يستند على أدلة تاريخية موثوقة فضلاً عن أن العرب عرفوا الفكرة قبل الإسلام وبعده ومارسوها فتقاليد العرب وأثرهم حافل بالمواعظ والروايات التي تحث على تجنب الظلم، وحين جاء الإسلام اعتبر الظلم منافياً للدين ومخالفاً الشريعة واعتبرت العدالة لقباً من ألقاب المتمسك بالشريعة.

في مصادرنا التاريخية روايات تشير إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم باشر النظر في المظالم بنفسه فحاسب بعض الولاة والعمال على سوء الإدارة أو تقبّل الهدايا. ثم انتهج الخلفاء الراشدون سياسة الرسول صلى الله عليه وسلم في رد المظالم، ولعل في الإجراءات التي اتخذها الخليفة عمر بن الخطاب والخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنهما خلال عهدهما خير دليل على إنصاف الناس والنظر في مظالمهم. (79)

وفي عصر الأمويين سار معظم الخلفاء على النهج السابق في رد المظالم. فالمسعودي (80) يشير أن معاوية بن أبي سفيان كان يجلس جلوساً عاماً للناس فيقضي حوائجهم ويرد مظالمه. ويبدو أن الخليفة عبد الملك بن مروان كان أول من أفرد يوماً للنظر في المظالم حيث كان يتصفح قصص المتظلمين ويتأملها، ثم يدع قاضيه أبي إدريس إبراهيم الأدوي مباشرة النظر فيها (81)، ولعل الخليفة

عمر بن عبد العزيز كان أكثر خلفاء بني أمية اهتماماً بردّ المظالم إلى أهلها، يقول ابن سعد كان عمر بن عبد العزيز إذا صلى العشاء دعا بشمعة من مال الله ليكتب في أمور المسلمين والمظالم فترد في كل أرض، وإذا أصبح جلس في رد المظالم وأمر بالصدقات أن تقسم في أهلها فكان نهاره كله مشغولاً في رد المظالم. وأشار السيوطي أن عمر بن عبد العزيز بدأ بلحمته وأهل بيته فأخذ ما بأيديهم وسماها "مظالم"، بل إن هذا الخليفة أمر عماله وولاته برد المظالم والإحسان إلى الرعية، وكان يقول: "ليس أحد في أمة محمد في شرق الأرض ولا غربها إلا وأنا أريد أن أُؤَدي إليه حقه من غير طلب منه". (82)

لقد كانت الدعاية التي بثها العباسيون بين الناس أثناء دعوتهم المعارضة للأمويين أنهم يريدون إقامة حكم يستند إلى الشريعة ويقوم على كتاب الله تعالى وسنّة رسوله صلى الله عليه وسلم. ومن هنا فإن تحقيق العدل لابدّ أن يكون أهم أهداف السياسة العباسية. وقد نظر أبو العباس السفاح خلال عهده القصير بظلامات جماعة من أهل الأنبار الذين تظلموا بشأن منازلهم التي أخذت منهم وأُدخلت في بناء مدينة الهاشمية. (83)

ونظر الخليفة نفسه في خلافات أخرى، كما نظر أخوه أبو جعفر الذي كان واليه على أرمينية في مظالم الناس في ذلك الإقليم. (84)

وقد نظر الخليفة المنصور خلال عهده في خلافات الناس ورفع الظلم عنهم، إلا أن الجديد في الأمر هو أن هذا الخليفة يُعد أول خليفة عين موظفاً رسمياً يتولى مهمة النظر في المظالم وهو الحسن بن عمارة الذي كان مع المنصور أثناء قدومه بغداد بعد تأسيسها، كما أراد المنصور من أبي حنيفة النعمان بن ثابت أن يتولى القضاء والمظالم ولكنّه رفض. ويبدو أن مسؤولية ولاة المظالم في عهد المنصور كانت محدودة فقد كانوا يقومون برفع القصص التي تعرض عليهم إلى الخليفة ليبّت بها. (85)

ازدادت أهمية النظر في المظالم في عهد الخليفة المهدي الذي أراد أن يثبت للناس بأنه جدير بلقب "المهدي" الذي سيملؤها عدلاً بعد أن ملئت جوراً ويعيد

للدولة الإسلامية سيرتها الأولى. ويبدو أنه أول من نظم عملية النظر في المظالم في عهد بني العباس ولذلك تعتبره المصادر أول من جلس بنفسه للمظالم (86)، وكان إذا جلس للنظر في خلافات الناس يقول: (87) أدخلوا عليّ القضاة فلو لم يكن ردي للمظالم إلا للحياء منهم لكفى"، وفي رواية أخرى أنه افتتح أمره بالنظر في المظالم فقهر الظالم ونصر المظلوم. (88)

ثم إن الإجراء الذي اتخذه الخليفة المهدي بإعادة اتخاذ (بيت القصص) الذي يلقى فيه الناس رقعهم وجعل أمر النظر فيها إلى عمر بن مطرّف صاحب المظالم(89)، إن هذا الإجراء كان ممهداً لتنظيم مؤسسة النظر في المظالم نفسها، وتحفل مصادرنا(90) بذكر من تولى النظر المظالم في هذا العهد وهم: عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان والحسين بن الحسن العوفي وسلاّم مولى المهدي وعمر بن مطرف المروزي. كما وتتضمن مصادرنا العديد من الروايات التي تشير إلى المظالم التي ردّها المهدي خلال عهده، فكان ابن ثوبان "يجلس للناس بالرصافة فإذا ملأ كساءه رقاعاً رفعها إلى المهدي" (91). ثم أعدّ في مسجد الرصافة بيتاً خاصاً تلقى فيه الرقاع والشكاوى، فكان ابن المطرف "ينظر في القصص التي تلقى في البيت الذي يسمى "بيت العدل" في المسجد بالرصافة". (92)

وفي عهد الهادي الذي تأخّر عن الجلوس لمظالم الناس، أخبر بأنَّ العامة لا يستقيم أمرها إن لم ينظر في مظالمها، عند ذاك أمر الهادي بدخول المتظلمين عليه فلم يزل ينظر في قضاياهم إلى الليل. (93)

وفي عهد هارون الرشيد أشار أبو يوسف القاضي إلى أهمية النظر في المظالم وضرورة جلوس الخليفة بنفسه لها حين قال: (94) "فلو تقرّبت إلى الله عزوجل يا أمير المؤمنين بالجلوس لمظالم رعيتك في الشهر أو الشهرين مجلساً واحداً تسمع فيه المظلوم وتنكر على الظالم رجوتُ أن لا تكون ممن احتجب عن حوائج رعيته ولعلك لا تجلس إلا مجلساً أو مجلسين حتى يسير ذلك في الأمصار والمدن فيخاف الظالم وقوفك على ظلمه فلا يجترئ على الظلم، ويأمل

الضعيف المقهور جلوسك ونظرك في أمره فيقوى قلبه ويكثر دعاؤه... مع أنه حتى علم العمال والولاة أنك تجلس للنظر في أمور الناس يوماً في السنة ليس يوماً في الشهر تناهوا بإذن الله عن الظلم وأنصفوا من أنفسهم".

ويدل كلام أبي يوسف أن الرشيد كان أحياناً يوكل الأمر إلى غيره بالنظر في المظالم مثل توكيله البرامكة في بعض الأوقات. وقد أكّد أبو يوسف أن جلوس الخليفة بنفسه للنظر في المظالم ذو فائدة حيث يصل خبر اهتمامه إلى الولايات فيخاف الظالم ولا يجترئ على الظلم.

لقد انفرد وزراء الرشيد من البرامكة في النظر في المظالم وقد استحسن الخليفة ذلك، ففي رواية أن الرشيد حين رأى يحيى بن خالد البرمكي ينظر في أمور المتظلمين قال: "بارك الله عليه وأحسن جزاءه فقد خفف عني وحمل الثقل دوني وناب منابي" (95). والواقع أن يحيى البرمكي وابنه جعفر نظرا في المظالم ووقعا على القصص وقد وصفت توقيعات الأخير بالبلاغة والدقة ودلّت على مدى التأثير والنفوذ الذي تمتع به. (96)

ولم يكتف الرشيد بالجلوس للمظالم في بغداد، بل إنه جلس للمظالم في الرقة أثناء مكوثه فيها لمدة وجيزة حيث قصده المتظلمون من أهالي البلدة والمناطق القريبة(97)، وقد عيّن الرشيد على المظالم بعد البرامكة محمد بن الحسن وإسماعيل بن إبراهيم بن عليَّة الذي تولى النظر في المظالم في آخر أيام الرشيد. وفي رواية (98) للجهشياري أن الرشيد كان يرسل أشخاصاً للكشف عن سيرة عماله وولاته لينصف الناس منهم، كما حدث مع والي مصر وعامل خراج الموصل. وكان الظلم الحاصل على الرعية أثناء استحصال الخراج الدافع الذي دفع الخليفة للطلب من أبي يوسف القاضي لتأليف كتاب الخراج الذي قال فيه: "وأني لأرجو أن عملت بما فيه من البيان أن يوفر الله لك خراجك من غير ظلم مسلم ولا معاهد، ويصلح لك رعيتك فإنّ صلاحهم بإقامة الحدود عليهم ودفع الظلم عنهم...". (99)

ومما يدل على حرص الخليفة الأمين على أمور الرعيّة مع ما أحاطت فترة خلافته القصيرة من اضطرابات كثرة عدد من تولى النظر في المظالم في عهد الأمين مثل إسماعيل بن عليّة ومحمد بن عبد الله الأنصاري، وكان صاحب المظالم أحمد بن سلام في الحراقة التي أغرقها جند طاهر بن الحسين في دجلة. (100)

ويظهر من المظالم التي نظر بها الخليفة المأمون، أن هذا الخليفة كان يجلس للمظالم في أوقات كثيرة مع أنه عين يوماً خاصاً به هو يوم الأحد وأضاف إليه يوم السبت إن اقتضى الأمر ذلك (101)، بل أنه فسح المجال للناس في تقديم مظالمهم دون تقيد بزمان أو مكان. وقد قال مرة إلى أحمد بن أبي خالد: "أغد عليّ باكراً لآخذ القصص التي عندك فإنها قد كثرت لنقطع أمور أصحابها فقد طال صبرهم على انتظارها". (102)

ويبدو أن المأمون شارك وزراءه في النظر في المظالم تفويضاً منه، فمن وزرائه الذين نظروا في المظالم أبي عباد ثابت بن يحيى وأحمد بن أبي خالد. وقد أصبح هذا التقليد شائعاً في عهد المعتصم حيث انفرد وزراؤه بالنظر في المظالم دونه فجلس لها الفضل بن مروان وأحمد بن عمارة ومحمد بن عبد الملك الزيّات. (103)

لقد كان منصب النظر في المظالم منصباً قضائياً يمارس من خلاله الخليفة أو من ينوب عنه أو يفوّضه من وزير أو والي أو غيره سلطة تتجاوز سلطة القاضي والمحتسب وكانت قراراته تنفذ فوراً. وقد أشرنا فيما سبق أن مسؤولي الدولة العربية الإسلامية باشروا مهمة النظر في مظالم الناس منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وقبل ظهور ديوان المظالم. ويُعدّ تأسيس الديوان تطوراً تدريجياً بعد حاجة الدولة والمجتمع له. وعلى الرغم من اختلاف الباحثين المحدثين حول (104) العهد الذي ظهر فيه ديوان المظالم فالمرجّح أنه ظهر في عهد المنصور العباسي حيث ترد أول إشارة إلى قيام صاحب المظالم يعرض قصص المتظلمين إلى الخليفة (105)، مما يشير إلى استحداث "مؤسسة"

متخصصة في هذا المجال. هذا من جهة ومن جهة أخرى كان ديوان الحوائج - وهو اسم مرادف لديوان النظر في المظالم - من جملة الدواوين التي جعلها المنصور حول الرحبة داخل المدينة المنورة (بغداد) (106). وقد أيدّ عبد العزيز الدوري وجهة النظر هذه بصورة غير مباشرة حيث رأى أن مهمة ديوان الحوائج هي جمع قصص المتظلمين ورفعها إلى الخليفة للنظر فيها، مع أن الدوري يشير في مناسبة أخرى أن ديوان النظر في المظالم أسس في عهد المهدي. ولعلّ الدوري أراد بأنّ هذا الديوان باسمه الجديد إنما وجد في زمن المهدي. ثم أنّ المنصور كان قد أمر باتخاذ بيت خاص توضع فيه الأموال التي صودرت من الموظفين الكبار الذين سلبوا بعض الأموال بغير حق وقد سمى هذا البيت (بيت مال المظالم) (107)، ومهما يكن من أمر فإنّ ديوان النظر في المظالم الذي انتظم في عهد المنصور ثم ابنه المهدي بحيث بات "مؤسسة" واضحة المعالم والاختصاصات قد مرَّ بأطوار متعددة، وشارك في وضع الأفكار الأولى له عدد من خلفاء الدولة الإسلامية لعل من بينهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه (108) الذي كان أول من اتخذ بيت القصص وكذلك عبد الملك بن مروان الذي كان أول ن عيّن يوماً مخصصاً للنظر في المظالم كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

وحين نتكلم عن النظر في المظالم لابدّ لنا من التفريق بين (هيئة ديوان النظر في المظالم) وبين هيئة أخرى هي (مجلس النظر في المظالم) وهو أمر التبس عند بعض الباحثين المحدثين. أما هيئة الديوان فتشتمل على الآتي:

(1) صاحب الديوان الذي يسمى (صاحب المظالم) أو والي المظالم، وهو المسؤول عن رفع قصص الظلامات إلى الخليفة أو من يقوم مقامه، فهو الوسيط بين المتظلمين والناظر في شكاواهم. ومن المعروف أن هذه الوظيفة لم يقتصر وجودها على العاصمة بل تعدتها إلى سائر الولايات الإسلامية، وقد اشترط قدامة (109) أن من يتقلد هذه الوظيفة يجب أن يكون له دين وأمانة وعدل ورأفة ليكون نافعاً للمتظلمين، ويقول القلقشندي (110) "إنَّ تعين أصحاب المظالم في الويلايات ذو فائدة كبيرة

ذلك أن كبار موظفي الولاية يدركون أن الخليفة مهتم في رفع الظلم وإحقاق الحق، وقد نصب لذلك من يتفرغ له ويطالعه بالمهم منه فيكف أيديهم عن الظلم ويحذرون سوء عاقبة فعلهم، وتتحسن سمعة الدولة. ويتلخص عمل صاحب النظر في المظالم بعرض ا لقصص بعد عمل خلاصة لها على ناظر المظالم ثم أعادتها مختومة إلى ديوان المظالم لتبقى محفوظة فيه.

(2) كاتب تثبيت ويقوم بتسجيل الظلامة وما يتعلق بها من معلومات في سجلات الديوان.

(3) كاتب نسخ ويقوم باستنساخ خلاصات القصص أو الرقع طبقاً لأوامر صاحب الديوان.

(4) كاتب إنشاء ويقوم بإنشاء الكتب على قصص المتظلمين الموقعة من قبل الناظر في المظالم، وعند الحاجة يقوم مقام صاحب الديوان في عرض القصص على الناظر.

(5) كاتب تحرير ويقوم بتحرير الكتب الصادرة عن ديوان المظالم إلى الأشخاص ذوي العلاقة أو أية مؤسسة أخرى.

أما (مجلس النظر في المظالم) وهو الهيئة الثانية التي تعتبر مجلس الحكم فتتألف من الأعضاء الدائميين الآتيين:

أولاً: الناظر في المظالم وقد يكون الخليفة نفسه أو من يفوضه الخليفة من وزير أو عامل أو قاضي، ولا يحتاج الخليفة أو من يفوضه مثل الوزير أو الوالي إلى تقليد أو عهد خاص بالتولية إذا كانت سلطته أو إمارته عامة (111). أما إذا كانت إمارته خاصة على ولاية أو إقليم فلا يجوز له النظر في المظالم بل للخليفة أن يعين ناظراً للمظالم في ذلك الإقليم أو البلد إما منفرداً أو مضافاً إلى أعمال أخرى له.

ثانياً: القضاة لاستعلام ما يثبت عندهم من الحقوق.

ثالثاً: الفقهاء ليرجع إليهم الناظر فيما أشكل ويسألهم عما اشتبه.

رابعاً: الحماة والأعوان وهم المكلفون بحفظ الأمن داخل المجلس.

خامساً: الشهود ليشهدهم على ما أوجبه من حق وأمضاه من حكم، ومعنى ذلك أنهم شهود يستدعيهم صاحب المظالم نفسه وغايته من ذلك هو الاستماع إلى قرار الحكم ثم يقومون بنشره بين الناس.

سادساً: كتّاب المظالم لتثبيت ما يجري بين الخصوم وما لهم وما عليهم من حقوق. (**112**)

إنّ الروايات التي بين أيدينا لم تحدد زمناً معيناً لانعقاد مجلس النظر في المظالم، ولم تعرف من خلفاء صدر الإسلام أنهم خصصوا يوماً بعينه للنظر في المظالم حتى جاء عهد عبد الملك بن مروان الذي أمر بتخصيص يوم معين للمظالم كما أشرنا إلى ذلك من قبل. أما في العصر العباسي فلعل أوضح رواية وردتنا هي عن تخصيص الخليفة المأمون يوم الأحد موعداً للمتظلمين ويضاف يوم السبت إذا اقتضت الحاجة ذلك. ثم كان بعد هذا ما خصصه الوزير محمد بن عبد الملك الزيات وزير الواثق للمتظلمين يومين في الأسبوع هما الاثنين والخميس (**113**). وزاد الاهتمام في أواخر العصر العباسي الأول وبعده بتعيين أوقات محددة للمظالم. وقد كان المسجد هو المكان الاعتيادي لانعقاد مجلس النظر في المظالم، ثم أصبح خلال العصر العباسي الأول في دار الخلافة مقر الخليفة الرسمي أو في مقر الوالي في دار الإمارة في الويلايات. (**114**)

الحِسبة:

أما الحِسبة فهي في واقعها وظيفة دينية - مدنية استمدّت أساسها من المبدأ الإسلامي: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" (**115**). فقد قال تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾. وقال تعالى كذلك: ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ (**116**)، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر

بأن تكون للمعاملة بين الناس قائمة على أساس النصح والتقوى، فقد مرَّ صلى الله عليه وسلم على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً فقال: يا صاحب الطعام ما هذا؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله. قال: أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس. ثم قال: من غشّنا فليس منّا. (117). وفي الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطيع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان". (118)

لقد كانت المدينة الإسلامية مركزاً أساسياً للحياة العامة، وكان السوق في المدينة بؤرة النشاط الاقتصادي ومحل نشاط أهل الحرف والصنائع والأصناف. وقد أشرنا سابقاً إلى تجمع أصحاب كل حرفة في سوق واحدة حيث بدأت نزعة التجمع والتكتل تظهر عندهم منذ حوالي منتصف القرن الأول الهجري، ثم بلغ التخصص ذروته بعد بناء بغداد حيث حرص الخليفة المنصور أن يكون لكل صنف سوقاً.

إنّ أهل الحرف والصنائع بدأوا ينتظمون في تنظيمات نقابية سميت (الأصناف)، حيث توسعت نشاطاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خلال العصر العباسي مما جعل الدولة تأخذ هذه الأصناف بعين الاعتبار وتشركها في المسؤولية فيما يتعلق بالسوق وأحواله. ومما لا شك فيه أن اهتمام الدولة بالأسواق وأهل الصنائع فيها بدأ قبل العصر العباسي، حيث تعود الإشارات الأولى إلى موظف دائمي يشرف على السوق في فترة صدر الإسلام حيث كانت واجباته منع الغش ومراقبة المكاييل والأوزان ومراعاة النظافة وأحياناً التحكيم في بعض الخلافات التي تنشب بين أهل الحرف والصنائع. وفي رواية (119) "استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم سعيد بن سعيد بن العاص بعد الفتح على سوق مكة"، ولعله أول محتسب كلّف رسمياً من قبل السلطة في الإسلام.

وقد استمر الإشراف على السوق خلال العصر الأموي وكان يطلق على الموظف المسؤول عن هذه المهمة اسم (العامل على السوق) (120) حيث اعتبره العديد من الباحثين أصلاً لمنصب المحتسب في العصر العباسي (121). على أنّ

أول إشارة ترد عن المحتسب في عصر العباسيين سنة 157هـ/773م في عهد المنصور الذي عيّن محتسباً على أسواق بغداد هو أبو زكريا بن عبد الله. وكان عاصم بن سليمان الأحول على "الحسبة في المكاييل والأوزان" في الكوفة(122). وقد سار خلفاء بني العباس الأوائل على نهج المنصور في تعيين المحتسب ومراقبة أعماله. وكان اهتمام المهدي العباسي بالحسبة كبيراً لدرجة أن سيديو يعتبره أول من ابتدع هذه الوظيفة وبهذا أغفل ما أنجزه المنصور في هذا المجال. (123)

والمعروف أن تعقّد النشاطات والفعاليات التجارية وغير التجارية في أسواق المدينة الإسلامية أدى إلى تطور مسؤوليات المحتسب وتوسع سلطاته ويشير الناصر الأطروش (124) في كتابه (الحسبة) وهو من أوائل الكتب التي وصلتنا عن الحسبة أن على المحتسب: "أن يتفقد أحوال السوق، ليتأكد من صحة المقاييس والمكاييل والأوزان وليمنع الغش في الصناعة والبخس في الكيل وليتأكد من حفظ الآداب ويمنع التزييف في النقود". ولكن مصادر أخرى عن الحسبة والمحتسب أوردت صلاحيات أخرى عديدة لهذا الموظف، ولعلنا نستطيع القول إن واجباته الرئيسية هي:

1- مراقبة الأوزان والمكاييل المستعملة من قبل الباعة. (125)

2- مراقبة الغش في البضاعة ومنعه. فيراقب اللبانين لئلا يخلطوا اللبن بالماء والخبازين لئلا يخلطوا الدقيق بالحمص أو الفول والحدادين لئلا يخلطوا الحديد القديم بالجديد وهكذا.

3- مراقبة النظافة في كل الإنتاج وفي الحوانيت والأسواق، وكذلك نظافة البضاعة نفسها.

4- مراقبة جودة البضاعة ومدى إتقان الصنّاع لها.

5- الاهتمام بأن يكون لكل أهل صنف سوق خاصة بهم فكان على بائعي السمك مثلاً أن يتخذوا سوقاً بعيدة عن الطريق العام ليقي الناس الروائح ومنع الخبازين من مجاورة السماكين أو البياطرة وجعل سوق الصباغين خارج المدينة لأسباب صحية.

6- منع الاحتكار خاصة في أوقات الأزمات فلا يدع شخصاً يشتري بضاعة بسعر رخيص ثم يخزنها حتى يزداد سعرها فيطرحها في السوق بسعر غالٍ. وكان المحتسب عادة لا يتدخل في التسعيرة إلا في أحوال نادرة حين يؤدي غلاء البضاعة إلى هيجان وفتن فكان والحالة هذه يمنع ذوي المهنة الواحدة من الاتفاق على سعر واحد يضر بالمستهلك. وقد يشرك المحتسب معه أهل الرأي وشيوخ الصنف لوضع لائحة لتسعير بعض البضائع النادرة. ويبدو أن اهتمام المحتسب كان من اهتمام الخليفة العباسي بأمر التسعيرة وخاصة للمواد المعاشية اليومية ذات العلاقة المباشرة بعامة الناس (126) فقد كان المنصور يتلقى من ولاة البريد على الأقاليم كتباً تتضمن أسعار الحبوب واللحوم والأدم والمأكولات وإذا ارتفعت الأسعار اتخذ إجراءات لإعادتها إلى ما كانت عليه. وفي عهد هارون الرشيد جرى امتحان لشيوخ الأصناف وكانوا ثلاثة وسبعين شيخاً فمن ثبتت جدارته أبقاه وإلا عزله وولى غيره (127). وحين هاج العامة ببغداد سنة 308هـ/920م بسبب الغلاء أمر الخليفة المقتدر المحتسب بتخفيض الأسعار.

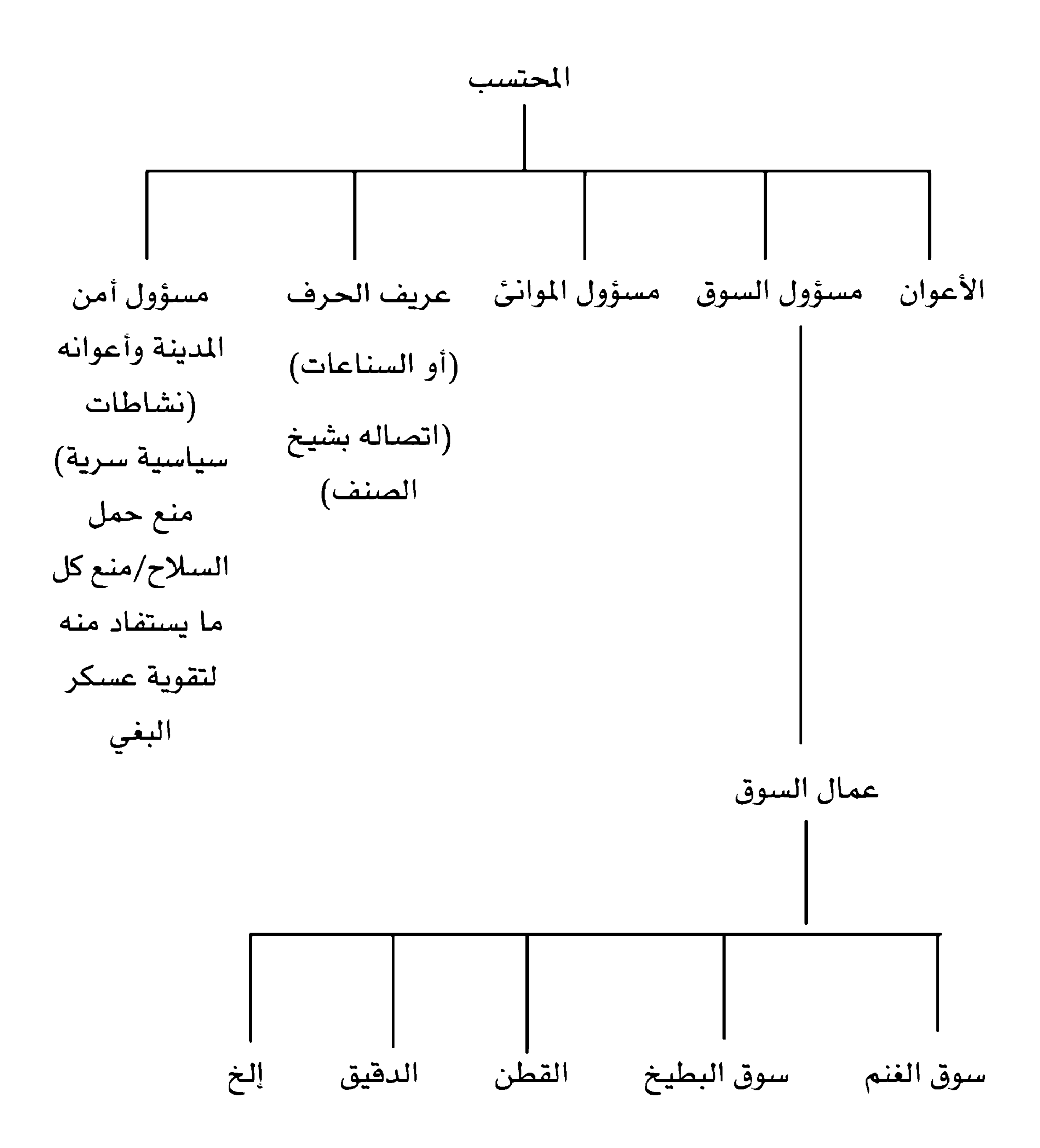
ويبدو من ذلك أن واجبات المحتسب تهدف إلى حماية المستهلك ولم تفرض قيوداً على أصحاب الصنائع أو تتدخل في شؤونهم الخاصة إلا بقدر تعلق الأمر بمصلحة المستهلك وازدهار السوق وسيولة البضائع وجودتها والحد من التعسف في الأسعار. (128)

إنّ صلاحيات المحتسب كانت من الأهمية بمكان بحيث اشترط الفقهاء لوالي الحِسبة شروطاً معينة ينبغي أن تتوفر في المحتسب، وقد اتفق الماوردي والفرّاء الحنبلي أنّ من يتولى الحِسبة ينبغي أن يكون "حراً عدلاً ذا رأي وصرامة وخشونة في الدين وعلم بالمنكرات الظاهرة" (129)، ومن ناحية أخرى لابدّ أن يكون ذا خبرة "بالمكاييل والموازين والأرطال والمثاقيل والدراهم وتحقيق كميتها" (130)، ليستطيع بواسطتها من تمييز ما يصيبها من غبن أو تطفيف أو تزييف.

لقد اعتبر كتّاب السياسة الشرعية أن الحِسبة واسطة بين أحكام القضاء وأحكام المظالم، ومهما يكن من أمر فإن هذه المؤسسات الثلاثة بينّها "شبه مؤتلف وفرق مختلف" وهي تتطلع إلى إنكار البغي والعدوان وخدمة المصلحة العامة للمجتمع. وقد زاد ابن تيمية في كتابه (الحِسبة في الإسلام) أن من شروط المحتسب العلم والرفق والصبر حيث إن مسؤولياته تتطلب هذه الصفات الثلاث. (131)

ويبدو أن مهام أخرى أضيفت إلى المحتسب بتطور الزمن وتعقّد المجتمع، فكان عليه أن يتفقد الطرقات والسكك ونظافتها وتنظيفها ويشرف على نظافة الجوامع والمساجد ويمنع تحميل السفن أكثر من طاقاتها والأمر بهدم المباني المتداعية والآيلة للسقوط. (132)

الهيكل التنظيمي لولاية الحِسبة



لقد أكدَّ الباحثون (133) دور المحتسب بوصفه المنظم الحقيقي للحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية، إلا أن ازدياد نشاطات حركات المعارضة للدولة العباسية بين الأصناف وفي داخل السوق دفع الدولة إلى التحرك بسرعة للحد من الخطر الذي يمكن أن تحدثه حركات مثل الشطّار والعيارين والفتيان والإسماعيلية وإخوان الصفا ومع أن الدولة كانت تستقي معلوماتها من مصادر عديدة مثل صاحب الخبر وصاحب الشرطة وصاحب البريد ولكن المحتسب باعتباره الموظف المسؤول المباشر عن السوق وما فيه من أصناف لابد أن يكون قد لعب دوراً في ذلك بعد أن توسعت مسؤولياته وغدا له نواب ومعاونون في المدينة. وبمعنى آخر فإنّ المحتسب أصبح عيناً للدولة على نشاطات الأصناف وارتباطاتها السياسية. (134)

إن من واجبات أعوان المحتسب وغلمانه ملاحقة المخالفين في السوق. كان المحتسب يختارهم من أهل العفّة والشهامة وكانوا يدربون على واجباتهم تحت إشراف المحتسب وتجرى لهم أرزاق ثابتة (135). بل إن نفوذ المحتسب على رواية ابن بسام وصل إلى موانئ البحر فكان له نواب على ساحل البحر يعلموه ما يرد وما يخرج من البضائع ويشرفوا على عملية خزنها. ثم إن المحتسب كان يتخذ من أهل كل صنعة "عريفاً" بصيراً بأسرارها يتصف بالفقه والأمانة والشرف (136). أما المهمة الموكلة إليه فهي الإشراف على أهل الصنف وأحوال صنعتهم وإخبارهم وتنبيههم إلى الخطأ وإذا اتضح أن هناك من يغش رفع اسمه إلى المحتسب لمعاقبته، وكان للعريف (مجلس خاص) يحمل إليه أهل الحرف نماذج من إنتاجهم ليحكم على مدى جودتها، ويقوم كذلك بحل الخلافات التي تقوم بين أهل الصنف ويسوّي الأمر بينهم، وكان أهل كل صنف، كما يقول الجاحظ (137) يجتمعون عند عريفهم للمسامرة. ويبدو أن لبغداد محتسب واحد في صدر دولة بني العباس، واستمر الوضع كذلك حتى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، والملاحظ أن مصادرنا لا توفر لنا، كما فعلت بالنسبة للقضاة، قائمة متكاملة أو شبه متكاملة بمن ولي الحسبة لخلفاء العصر العباسي الأول والعصور التالية. (138)

وأخيراً وليس آخراً فقد حاول بعض الباحثين الإشارة إلى تأثر نظام الحسبة الإسلامية بالبيزنطيين أو اليونانيين، فقد أشار نقولا زيادة في كتابه (الحِسبة والمحتسب في الإسلام) إلى أن نظام الحِسبة في الإسلام ليس أصيلاً بل مقتبساً من اليونان حيث يقول: (139) "هذه الوظيفة كانت بين عشرات من الوظائف الصغرى التي استمرت في المدن دون تبديل أو تغيير، ذلك أن العرب لم يكن لهم ما يمكن أن يقدّموه بديلاً عنها".

وقد أشرنا سابقاً أن هذا النظام بشكله المبسّط قد وجد منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم في السنة الثامنة للهجرة قبل أن يقع أي اتصال بين المسلمين والروم. وأن نظام الحسبة الإسلامي انطلق من مبدأ قرآني ديني يستند على "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". ثم إن أحداث التاريخ تؤكد أن هذا النظام قد انبعث ثم تطوّر استناداً إلى حاجة المجتمع وتطوره من غير حاجة إلى اقتباس من الغير مع أن من سمات الحضارة الإسلامية سمة الأخذ والعطاء. وإذا كان منصب المحتسب أو وظيفة الحسبة قد اقتبست من الروم أو اليونان فكيف بالنسبة إلى شروطها وقواعدها وواجباتها وتطبيقاتها في المجتمع المسلم حيث لا يمكن أن يطبق فيه إلا مبادئ الإسلام وشريعته؟! ولعل الفوارق بين النظامين الإسلامي واليوناني - الروماني في المبادئ والقواعد ما يؤيد ذلك.

الهوامش

(1) ابن منظور، لسان العرب، بيروت، 1980م، مجلد 15، ص686 .

(2) الزبيدي، تاج العروس، بيروت، 1985م، مجلد 10، ص297 .

(3) ابن قتيبة، عيون الأخبار، القاهرة، 1925م، ج1، 66 .- وكيع، أخبار القضاة، 71 .

(4) المرجع نفسه .

(5) فاروق عمر، النظم الإسلامية، دبي، 1982م، ص125 .

(6) محمد مدكور، القضاء في الإسلام، القاهرة، 1964م، ص22 .

(7) هاشم الملاح، الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة، الموصل، 1991م .

(8) البلاذري، فتوح البلدان، بيروت، 1978م، ص80 .

(9) الشافعي، الأم، ج1، ص355 .

(10) الونشريسي، كتاب الويلايات، ص53 فما بعد .

(11) الطبري، التاريخ، بيروت، 1988م، مجلد 9، ص351 .- المسعودي، التنبيه والإشراف، بيروت، 1993م، ص270 .

(12) عبد الرزاق الأنباري، منصب قاضي القضاة، بيروت، 1987م، ص27 .

(13) نفسه .

(14) الماوردي، الأحكام السلطانية، بيروت، 1980م، 121 .- الجاحظ، البيان والتبيين، بيروت، 1990م، ص48 .

(15) الماوردي، أدب القاضي، بغداد، 1972م، ص19 .

(16) وكيع، أخبار القضاة، ج1، 7 .- فاروق عمر، النظم الإسلامية، ص127 .

(17) وكيع، المصدر السابق، ج1، ص130 .

(18) محمد مدكور، المرجع السابق، ص30 .

(19) الطبري، تاريخ، ج6، ص568 .

(20) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص111 .

(21) وكيع، المصدر السابق، ج1، 14 فما بعد .- ابن قتيبة، المعارف، ص474 .

(22) وكيع، المصدر السابق، ج3، ص311 .

(23) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج1، 21 .- القلقشندي، صبح الأعشى، ج10، ص217 .

(24) وكيع، المصدر السابق، ج3، ص242 .

(25) المصدر نفسه .- الطبري، تاريخ، ق3، ص466 .

(26) الماوردي، أدب القاضي، ج1، 166 .- أبو يعلى، الأحكام، 49 فما بعد .

(27) شاخت، القانون، (ضمن كتاب الوحدة والتنوع)، ص107 .

(28) متز، الحضارة الإسلامية، ج1، ص380 .

(29) الطبري، تاريخ، ق3، 398 .

(30) الجاحظ، رسائل، ج2، ص226 .- الأغاني، ج22، ص256 .

(31) اليعقوبي، تاريخ، ج3، ص127 .- الخطيب، تاريخ بغداد، ج12، 103 .- ابن خلكان، وفيات، ج2، ص243 .

(32) وكيع ، المصدر السابق ، ج3 ، ص151 .
(33) شاخت ، المرجع السابق ، ص107 .
(34) السمناني ، روضة القضاة ، بغداد ، 1970م ، ص61 .
(35) وكيع ، المصدر السابق ج3 ، 105 ، 208 ، 245 .- الكندي ، الولاة والقضاة ، ص368 .
(36) وكيع ، ج2 ، 96 ، 122 .- خليفة بن خياط ، تاريخ ، ج2 ، ص473 .
(37) وكيع ، ج3 ، 254 .- خليفة بن خياط ، المصدر السابق ، ج2 ، 480 .- المسعودي ، التنبيه ، 298 .
(38) الخطيب البغدادي ، ج9 ، ص416 .
(39) وكيع ، المصدر السابق ج3 ، 304 ، 285 .- الكندي ، الولاة والقضاة ، ص394 .
(40) وكيع ، ج3 ، ص268 .- خليفة بن خياط ، تاريخ ، ج2 ، ص506 .
(41) وكيع ، ج3 ، 270 ، 289 .
(42) البيهقي ، المحاسن والمساوئ ، ج2 ، 162 .
(43) ياقوت ، معجم البلدان ، ج2 ، 222 .
(44) الجاحظ ، رسائل ، ج1 ، ص214 .
(45) الكندي ، الولاة والقضاة ، ص385 .
(46) وكيع ، ج2 ، ص349 .
(47) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، 466 .
(48) وكيع ، ج2 ، 58 .
(49) الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، ج1 ، 151 .
(50) الإمامة والسياسة ، ج2 ، 170 .- القاضي عياض ، ترتيب المدارك ، بيروت ، د.ت ، ج1 ، 192 .
(51) ابن المقفع ، رسالة في الصحابة ، بيروت ، 1960م ، 167 .
(52) الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، ج1 ، 209 .
(53) الجاحظ ، رسائل ، ج1 ، ص214 .
(54) صالح العلي ، قضاة بغداد ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، بغداد ، 1969 ، 10 .
(55)الجاحظ ، الحيوان ، ج1 ، ص87 .
(56)الماوردي ، أدب القاضي ، ج2 ، 409 .- القلقشندي ، صبح الأعشى ، ج4 ، 34 .
(57)السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، 162 .
(58)ابن خلدون ، مقدمة ، 107 .
(59) Schacht, An introduction .., P. 54, Tyan, Histoire del' Orgamsotion.., 241.
(60)ابن حجر ، رفع الأصر عن قضاة مصر ، القاهرة ، 1957 ، ص164 .
(61)وكيع ، المصدر السابق ، ج3 ، ص256 .- الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج14 ، ص142 .
(62)عبد الرزاق الأنباري ، منصب قاضي القضاة في الدولة العباسية ، 139 فما بعد ، بيروت ، 1987م .
(63)وكيع ، ا لمصدر السابق ، ج3 ، ص273 ، 294 ، الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج1 ، ص298 .- ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب ، القاهرة ، 135هـ ، ج2 ، ص101 .

(64)الماوردي ، أدب القاضي ، 65 .- ابن الأعشى ، معالم القربة في أحكام الحِسبة ، كمبورج ، 1937م ، 204 .
(65)فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج2 ، ص9-110 .
(66)سنن ابن ماجة ، ج2 ، ص774 ، وكيع ، المصدر السابق ، ج1 ، ص14-15 .
(67)الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج11 ، ص328 .
(68)النبهاني ، تاريخ قضاة الأندلس ، القاهرة ، 1948م ، 15 .
(69)ابن دريد ، جمهرة اللغة ، حيدر أباد ، 1345هـ ، ج3 ، 124 .
(70)الأزهري ، تهذيب اللغة ، ج14 ، ص387 .
(71)القلقشندي ، صبح الأعشى ، ج3 ، ص273 .
(72)ابن خلدون ، المقدمة ، 522 .
(73)أبو يعلى ، الأحكام السلطانية ، 63 .
(74)الماوردي ، الأحكام السلطانية ، 78 فما بعد .
(75)المصدر نفسه .
(76)القرآن الكريم ، سورة غافر ، 31 .
(77)صحيح مسلم ، ج16 ، 133 .
(78)عطا سلمان جاسم ، النظر في المظالم في الخلافة العربية الإسلامية ، كلية الآداب ، بغداد ، 1985م ، 27 . (رسالة ماجستير غير منشورة) .
(79)المرجع نفسه .
(80)المسعودي ، مرج ، ج3 ، ص164 .
(81)الماوردي ، الأحكام ، 78 .
(82)ابن الأثير ، ا لكامل ، ج4 ، 164 .
(83)ابن عبد ربه ، العقد ، ج4 ، 262 .- اليعقوبي ، تاريخ ، ج3 ، 98 .
(84)ابن الجوزي ، المنتظم ، (مخطوط بالمجمع العلمي العراقي) ، ج7 ، ورقة 135 أ .
(85)راجع الخطيب ، تاريخ بغداد ، ص102 ، الطبري ، ق3 ، ص278 .
(86)الماوردي ، الأحكام ، 78 .- القلقشندي ، صحيح الأعشى ، ج6 ، ص270 .- المقريزي الخطأ ، ج3 ، ص127 .
(87)الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص527 .- القلقشندي ، مآثر الأناقة ، ج1 ، ص185 .
(88)الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص227 .- المسعودي ، مروج ، ج3 ، ص312 .
(89)القلقشندي ، صبح الأعشى ، ج1 ، ص414 .
(90)خليفة بن خياط ، تاريخ ، ج1 ، ص442 .- وكيع ، المصدر السابق ، ج3 ، ص555 .- الماوردي ، الأحكام ، 78 . الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج10 ، ص223 ، ج51 ، 87 .
(91)الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص407-408 ، المسعودي ، المروج ، ج3 ، ص312 .
(92)اليعقوبي ، معجم البلدان ، ج3 ، ص201 .
(93)الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص281 .- الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج8 ، ص30 .

(94)الخراج ، 112-111 .
(95)الجهشياري ، الوزراء ، 225 .
(96)المبرد ، الكامل ، ج1 ، ص259 .- العقد الفريد ، ج8 ، ص30 .
(97)ابن الأثير ، الكامل ، ج5 ، ص121 .
(98)الجهشياري ، الوزراء ، 217 فما بعد .
(99)أبي يوسف ، الخراج ، 6 .
(100)ابن سعد ، طبقات ، ج257 ، 295 .- الطبري ، تاريخ ، ق3 ص . الخطيب ، تاريخ بغداد 5 ، ص109 .
(101)ابن أعثم ، الفتوح ، ج8 ، ص342 .
(102)ابن طيفور ، كتاب بغداد ، ص121 .
(103)التنوخي ، نشوار ، ج8 ، ص83 .- غرس النعمة الصابي : الهفوات النادرة ، دمشق ، 1967 ، 256-382 .
(104)E.1. (1) III, 841 - عبد العزيز الدوري ، النظم الإسلامية ، -200 عبد المنعم ماجد ، تاريخ الحضارة الإسلامية ، 72 .
(105)الزبير بن بكار ، الموفقيات ، 395 .
(106)اليعقوبي ، البلدان ، 9 .
(107)الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص415 .
(108)القلقشندي ، صبح الأعشى ، ج1 ، ص414 .(109)قدامة بن جعفر ، الخراج ، 7 .
(110)القلقشندي ، المصدر السابق ، ج6 ، ص202 .
(111)الماوردي ، الأحكام السلطانية ، 77 .
(112)راجع عطا سلمان جاسم ، المرجع السابق ، 177 فما بعد .
(113)الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص1352 .
(114)عطا سلمان جاسم ، المرجع السابق ، 190 .
(115)الماوردي ، الأحكام ، 240 .- الشيزري ، نهاية الرتبة ، القاهرة ، 1946م ، ص61 .
(116)سورة آل عمران ، 104 ، سورة الأنفال ، 72 على التوالي .
(117)الكتاني ، التراتيب الإدارية ، ج1 ، ص284 .
(118)صحيح مسلم ، ج1 ، ص69 .
(119)الكتاني ، المصدر السابق ، ج1 ، ص285 .
(120)ابن سلاّم ، الأموال ، 533 .
(121)عبد العزيز الدوري ، نشوء الأصناف والحرف ، ج1 ، 139 .- صالح العلي ، معالم بغداد الإدارية ، 240 . صباح الشيخلي ، الأصناف ، . . . ، 142 ، راجع كذلك نقولا زيادة ، الحسبة والمحتسب ، ص31 .
(122)الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج1 ، ص79 .
(123)ابن سعد ، طبقات ، ج7 ، ص65 .

(124)سيديو ، تاريخ العرب العام ، 220 .
(125)الناصر الأطرش ، الحسبة ، في R.S.O 1903م ، 32-1 .- كذلك عبد العزيز الدوري ، نشوء الأصناف ، 141 .
(126)الشيزري ، نهاية الرتبة ، ص23 .- ابن الأخوة ، معالم القربة ، 107 .- ابن بسام ، نهاية الرتبة ، 21 .
(127)الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص435 .
(128)مجهول ، الذخائر والتحف ، مخطوط ، ورقة 184 أ .
(129)مسكويه ، تجارب ، ج1 ، 73 فما بعد .
(130)الماوردي ، الأحكام ، 241 .- ابن تيمية ، الحسبة في الإسلام ، 84 .
(131)الشيزري ، المصدر السابق ، 10 .
(132)الماوردي ، الأحكام ، 542 .- ابن تيمية ، المصدر السابق ، 85 .
(133)الشيزري ، المصدر السابق ، 110 .- ابن خلدون ، المقدمة ، 225 .
(134)بروفنسال ، سلسلة محاضرات في أدب الأندلس وتاريخها (مترجم) القاهرة ، 1951م ، 84 .
(135)الدوري ، نشوء الأصناف ، 155 .
(136)ابن الأخوة ، المصدر السابق ، 220 .
(137)ابن بسام ، المصدر السابق ، 18-17 .
(138)الجاحظ ، ا لحيوان ، ج3 ، ص13 .
(139)صالح العلي ، معالم بغداد ، 187 .
(140)نقولا زيادة ، المرجع السابق ، 31 .- أسد رستم ، الروم في سياستهم ، 17 .

مصادر ومراجع النظام القضائي

المصادر:

-ابن بسم ، محمد بن أحمد ، نهاية الرتبة في طلب الحسبة ، بغداد ، 1968م .
-الشيزري ، عبد الرحمن بن نصر ، (ت590هـ) ، نهاية الرتبة في طلب الحسبة ، القاهرة ، 1946م .
-السمناني ، علي بن محمد (ت449هـ) . روضة القضاة وطريق النجاة ، بغداد ، 1973م/1974م .
-الماوردي ، علي بن محمد (ت450هـ) . الأحكام السلطانية والويلايات الإسلامية ، القاهرة ، 1960م .
-ابن الأخوة ، محمد بن محمد (ت729هـ) . معالم القربى في أحكام الحسبة ، كيمرج ، 1937م .
-ابن رجب الحنبيلي ، عبد الرحمن بن شهاب (ت795هـ) . الذيل على طبقات الحنابلة ، القاهرة ، 1952م .
-السبكي ، عبد الوهاب بن علي ، (ت771هـ) . طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ، 1964م/1968م .
-الحنفي ، عبد القادر بن محمد (ت775هـ) . الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية ، حيدر أباد الدكن ، 1913م .
-النبهاني ، علي بن عبد الله (ت792هـ) . تاريخ قضاة الأندلس ، بيروت ، 1989م .
-الخشني ، محمد بن الحارث (ت366هـ) . الحسبة في الإسلام ، بيروت ، 1992م .
-ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ) . قضاة قرطبة ، القاهرة ، 1989م .
-الكندي ، محمد بن يوسف (ت 350هـ) . ولاة مصر وقضاتها ، بيروت ، 1987م .
-وكيع ، محمد بن خلف (ت306هـ) . أخبار القضاة ، القاهرة ، 1947م .
-ابن طولون ، أحمد ، قضاة دمشق ، دمشق ، 1956م .
-أبو يوسف ، (ت182هـ) . أدب القاضي ، تونس ، د .ت .
-ابن أبي الدم ، أدب القاضي ، بغداد ، 1984م .
-الناصر الأطروش ، الحسن بن علي (ت304هـ) الاحتساب ، مجلة رفستا ، 1953م .
-الغزالي ، محمد بن محمد (ت505هـ) . إحياء علوم الدين ، القاهرة ، د .ت .

المراجع الحديثة والبحوث:

-أرسلان ، محمد ، القضاء والقضاة ، حلب ، 1969م .
-أبو فارس ، محمد ، القاضي في الإسلام ، عمّان ، 1978م .
-شلبي ، أحمد ، تاريخ التشريع الإسلامي ، القاهرة ، د .ت .
-الدوري ، عبد العزيز ، النظم الإسلامية ، بغداد ، 1953م .
-حمدي ، عبد المنعم ، ديوان المظالم ، بيروت ، 1983م .
-عمر ، فاروق ، النظم الإسلامية ، بغداد ، 1983م .
-الشيبي ، كامل ، أصحاب الأخبار ، مجلة آفاق عربية ، بغداد ، 1981م .
-العلي ، صالح أحمد ، قضاة بغداد في العصر العباسي ، مجلة المجتمع العلمي العراقي ، بغداد ، مجلد 18 ، 1969م .
-القاسمي ، ظافر ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ، بيروت ، 1992م .

-مشرفة ، عطية ، القضاء في الإسلام ، بيروت ، 1966م .
-الأنباري ، عبد الرزاق ، منصب قاضي القضاة في الدولة العباسية ، بيروت ، 1978م .
-ـــ ، ـــ . النظام القضائي في بغداد في العصر العباسي ، النجف ، 1977م .
-زيادة ، نقولا . الحسبة والمحتسب في الإسلام ، بيروت ، 1962م .
-المبارك ، محمد . الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، بيروت ، 1967م .
-الصالح ، صبحي . النظم الإسلامية ، بيروت ، 1968م .
-الكساسبة ، حسين . المؤسسات الإدارية في مركز الخلافة العباسية ، مؤتة ، الأردن ، 1992م .
-المؤمني ، أحمد . قضاء المظالم ، عمّان ، 1991م .
-الشهاوي ، إبراهيم . الحسبة في الإسلام ، القاهرة ، د .ت .
-الرافعي ، مصطفى . حضارة العرب في العصور الإسلامية الزاهرة ، القاهرة .
-مشرفة ، عطية . القضاء في الإسلام ، 1966م .
-العدوي ، إبراهيم . النظم الإسلامية ، القاهرة ، 1972م .
-الحسيني ، السيد . قضاة قرطبة وعلماء أفريقيا ، القاهرة ، 1994م .

المراجع والبحوث الأجنبية:

-E.I, (2) articles: Kadi, Kadi al-kudat.

-Rodinson,M., Mohammad ,tran., London 1971

-Izutsu, T., Ethico-Religious concepts in the Qunan, Montral,1966

-Goldziher, L., Muslim studies , 2 vols., London, 1967-71

-Tyan, E., Histoire de L'organisation judiciarian Pays d'Islam, Lei den, 1960

-Khadduri, M.,eds . Law in the Middle East, Washington, 1955

-Mez, A., Die Renaissance de Islams, English, London,1937

-Macdonald, D., Development of Muslim theology, Jurisprudence and Constitutional theory, N.Y., 1903

-Gauderoy-Dem., Muslim institutions, London,1950

-Tritton, A., The Caliphate and Their Muslim Subjects, London 1930

-Hassan, A ., Early Development of Islamic Jurisprudence, Islamabad, 1970

-Schacht, J., The Origins of Mohammedan Jurisprudence, Oxford, 1950

-Watt, M ., The Formative Period of Islamic Thought , Edinburgh, 1973

-Coulson, N., A History of Islamic Law, Islamic Surveys, Edinburgh, 1964

-Chalder, N., Studies in Muslim Jurisprudence, Oxford,1993

الفصل الخامس

النظام المالي

- سياسة الرسول صلى الله عليه وسلم المالية.
- معالم التنظيمات المالية الساسانية والبيزنطية في الأراضي المفتوحة.
- تنظيمات الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) المالية.
- سياسة الأمويين المالية: الضرائب- الحجاج الثقفي والأزمة المالية- إصلاحات عمر بن عبد العزيز المالية - تدابير هشام بن عبد الملك والوالي نصر بن سيار المالية.
- سياسة العباسيين المالية: تطور الدواوين ذات العلاقة بالأمور المالية في العصر العباسي- الضرائب - نظام الضمان - نظام المصادرات في العصور العباسية المتأخرة- النظام النقدي في الفترة العباسية.

1- سياسة الرسول صلى الله عليه وسلم المالية:

اتبع الرسول صلى الله عليه وسلم(1) سياسة اقتضتها الظروف الآنيّة وهي تتصف بالمرونة وبمراعاة حالة البلاد التي دخلت ضمن الدولة الجديدة، ولم تكن واحدة في كل الأحوال (2). ويمكن تصنيف تدابيره كما يأتي:

أولاً: الأراضي التي فتحت عنوة (أي حرباً) ويمكن تقسيمها (3) إلى:

أ- الأراضي التي لم يكن سكانها عرباً وهي خيبر ووادي القرى. أما بالنسبة لخيبر فقد فتحت عنوة بعد قتال فغنمها الرسول صلى الله عليه وسلم وقسّمها بين المسلمين وفق الآية (واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه ولرسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل). فكان خمس خيبر لله ولرسوله الذي أعطى منه لنسائه ولذوي قرباه حيث كانت الحاجة في بني عبد المطلب أكثر، وكذلك لليتامى والمساكين من المسلمين رجالاً ونساءً.

أما أربعة الأخماس الباقية فقسّمها بين المسلمين الذين فتحوا خيبر، لكل فرس سهمان ولفارسه سهم واحد ولكل راجل سهم.

على أن الضرورة جعلت الرسول صلى الله عليه وسلم يعدّل في هذا التدبير ويعطي الأرض لأصحابها بالمقاسمة على نصف المحصول، وذلك بسبب قلة الأيدي العاملة وخبرة أهل خيبر بالزراعة.

كما أن وادي القرى فتحت عنوة فأصاب المسلمون منها أثاثاً ومتاعاً وخمّس رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك، وترك النخل والأرض في أيدي اليهود وعاملهم على نحو ما عامل أهل خيبر.

ب- أراضي العرب: اتبع الرسول صلى الله عليه وسلم سياسة خاصة مع أراضي العرب، ذلك لأنه لم يضع عليها الخراج بل وضع عليها العشر، وفي هذا هدف سياسي فضريبة الخراج ربما تحمل معنى الخضوع وهو يريد كسب العرب

وجذبهم إلى الإسلام، ففي اليمن مثلاً أقر السكان على أراضيهم وفرض عليهم دفع عشر إنتاج ما سقي بصورة طبيعية ونصف العشر على ما سقي بآلة، وفي البحرين تركت الأرض لسكانها العرب على أن يقاسموا الدولة التمر والثمار.

أما في المدن الشمالية من الجزيرة العربية فقد فرضت "الجزية" على أهل تيماء مقابل بقائهم في أرضهم، وكذلك صالح أهل تبوك على "الجزية". ويلاحظ أن تدابير الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الشأن كانت تختلف باختلاف الظروف والمدن التي انضمت إلى الدولة الإسلامية.

أما بالنسبة لأهل الذمة فقد فرض الرسول صلى الله عليه وسلم الجزية على من كان منهم في الحجاز، وكان على الرجل أن يدفع ديناراً واحداً أو نحوه. والمعروف أن الجزية فرضت على أهل الذمة من اليهود والنصارى ثم ألحق الرسول صلى الله عليه وسلم بهم المجوس حيث يروي أبو يوسف في كتاب الخراج "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قبل من مجوس البحرين الجزية وأقرهم على مجوسيتهم" كما أنه عمل العمل نفسه بالنسبة إلى مجوس اليمن.

وقرر الرسول الملكية العامة للماء والكلأ والنار وقال "الناس شركاء في الماء والكلأ والنار" والمقصود بالنار هو الحطب الذي يستعمل وقوداً.

ولذلك نستطيع أن نستخلص قواعد عامة ظهرت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم:

أولاً: تقسيم خيبر ووادي القرى التي فتحها المسلمون عنوة، مقاسمة على النصف مما يخرج التمر والحب وغيره من المنتوجات الزراعية.

ثانياً: تعدّ بلاد العرب أراضي عشر، ويدفع المسلمون كذلك الزكاة بنسبة 2.5 عن أموالهم.

ثالثاً: الجزية التي يدفعها أهل الكتاب وألحق بهم المجوس.

رابعاً: الملكية العامة للماء والكلأ والنار بين الناس في حدود الحمى.

خامساً: وحين فتح الرسول صلى الله عليه وسلم مكة لم يغنم منها شيئاً ولم

يقسم أموال أهلها.

سادساً: وفي غزوة حنين انتصر الرسول صلى الله عليه وسلم على هوازن ولكنه عفا عن السبي وحذا المسلمون حذوه.

سابعاً: وفي معاهدة الصلح مع أهل نجران من العرب النصارى، اشترط عليهم أن يدفعوا ضريبة عينية محددة وأن يستضيفوا المسلمين حين مرورهم بديارهم.

2- سياسة الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه المالية:

لقد اتخذت تنظيمات الرسول صلى الله عليه وسلم سوابق مهمة بالنسبة للخلفاء الراشدين. والواقع أن أكبر مشكلة شغلت المسلمين بعد مشكلة الخلافة هي مشكلة الضرائب وما يلحق بها. وهنا يبرز لنا الخليفة الثاني عمر بن الخطاب الذي قام بدور حيوي في معالجة هذه المشكلة، خاصة وأن عهده كان عهد فتوحات واسعة وكان من الطبيعي أن تتبعها تنظيمات إدارية ومالية تناسبها. ولعل أول ما يذكر في هذا الشأن أن الخليفة عمر استفاد من تنظيمات الضرائب في البلاد المفتوحة من ساسانية وبيزنطية، وكانت له سوابق اتبعها الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم أنه اجتهد برأيه واستشار الصحابة فنتج عن ذلك هيكل التنظيمات المالية في عصر الخلافة الراشدة.

لقد بدأت المشكلة حين كتب قادة الجيوش الإسلامية إلى الخليفة في المدينة المنورة يستشيرونه في قسمة الفيء والغنائم بين المسلمين، وكذلك الموقف من الأرض المزروعة وغير المزروعة.

وقد فكّر الخليفة عمر ملياً واستشار صحابته وتوصل إلى الرأي بوقف توزيع الأرض، ووضع ضريبة الخراج على الأرض وضريبة الجزية على سكان البلاد المفتوحة. ويناقش عمر صحابته "أرأيتم هذه الثغور لابد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام لابد أن تشحن بالجيوش ويدر عليها العطاء. فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرض ومن عليها؟" ويستند عمر بن الخطاب على كتاب

الله الذي يقول "وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم". ويؤكد الخليفة الراشدي بأن الآية عامة في القرى كلها وليست خاصة ويحذر من خطورة حصر الثروة وتداولها بين فئة معينة صغيرة. ويصل عمر بن الخطاب إلى النتيجة المنطقية وهي "لا يمكن تقسيم الفيء بين هؤلاء وندع من يجيء بعدهم" وكتب بذلك إلى سعد بن أبي وقاص: "بأن يترك الأرض والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين" كما كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح والقادة الآخرين يعلمهم بأن الأرض التي فتحها المسلمون وقف للأمة بجميع أجيالها وهي فيء محبوس (موقوف) لهم لا يملك ولا يورث. **(4)**

وقسّم الخليفة عمر بن الخطاب الأراضي المفتوحة إلى الأقسام التالية:

أ- **الصوافي**: وهي الأرض الخاضعة للدولة وتدعى صوافي الإمام. ويدخل في هذا الصنف كما يقول البلاذري في كتابه (فتوح البلدان) أراضي كسرى التي فتحها العرب وأراضي أفراد العائلات المالكة الساسانية وأوقاف بيوت النار وأراضي من قتل في الحرب وكذلك المستنقعات والأراضي المجففة (الموات).

ب- **أرض الصلح**: وهي الأرض التي صالح أهلها المسلمون على أن يدفعوا ضريبة واحدة متفقاً عليها وتبقى ملكية أراضيهم لهم. وكانت هذه الضريبة تفرض على أهل المنطقة وهم مسؤولون عن جمعها، وهي أرض الفيء.

جـ- **الأراضي الخراجية**: التي فتحها المسلمون عن طريق القتال وأبقوا عليها سكانها الأصليين. وقد أوقفها عمر بن الخطاب على مصالح المسلمين كافة بدل توزيعها على المقاتلة الذين فتحوها، لضرورات اقتصادية وأمنية.

الجزية:

أما بالنسبة للجزية (ضريبة الرأس) فقد فرضت في عهد عمر بن الخطاب على أهل الذمة بعد أن قسموا إلى ثلاث طبقات وأخذ من كل طبقة حسب قدرتها المالية فيدفع الغني ثمانية وأربعين درهماً سنوياً والوسط 24 درهماً،

والفقير 12 درهماً، وأعفى النساء والشيوخ والصبيان من الجزية. وكان ينتظر من أهل الذمة ضيافة من يمر بهم من المسلمين ولا تتعدى هذه الضيافة ثلاثة أيام. وفي بلاد الشام مثلاً تعهد أهل الذمة إضافة إلى الجزية أن يرشدوا المسلمين على الطرق ويبنوا القناطر على الممرات من أموالهم الخاصة ويستضيفوا المسلمين. ويذكر ابن عساكر في كتابه (تاريخ دمشق) بأن أهل الذمة في بلاد الشام شكوا للخليفة عمر أن ضيوفهم يكلفونهم ما لا يطيقون فأجابهم عمر لا تطعموهم إلا مما تأكلون.

أما في مصر فقد قدّرت الجزية بدينارين على كل رأس، وأعفى منها الشيوخ والنساء والصبيان وبلغ واردها سنوياً اثنا عشر مليون دينار.

أما وارد الخراج وهي ضريبة الأرض في مصر مثلاً فلم يكن ثابتاً. ويبين ابن عبد الحكم (في كتابه فتوح مصر والمغرب) أن كل فلاح كان يلزم بقدر ما يتوسع فيه من الأرض والزرع أي بحسب طاقته فكانت الجباية (بطريقة التعديل) فإذا أعمرت القرية وكثر أهلها زيد عليهم وإن نقص أهلها قلل الخراج. وهي الطريقة البيزنطية نفسها. وكان الجباة يجتمعون سنوياً ويقررون ما يصيب كل قرية من مجموع الجباية. وكان يخصص قسم من موارد القرية للمصالح العامة كصيانة دور العبادة والحمامات وضيافة المسلمين المارين بهم وضيافة رجال الدولة، وغيرها من الخدمات في البلدة.

العشر: أما بالنسبة للعشر فقد أمر الخليفة عمر بن الخطاب أن تؤخذ ضريبة العشر من تجار البلاد المجاورة إذا دخلوا دار الإسلام، ويأخذ نصف العشر من تجار أهل الذمة القاطنين في دار الإسلام، وربع العشر من التجار المسلمين. على أن الخليفة عمر بن الخطاب لم يضع سقفاً للأموال التجارية التي يمكن أخذ الضريبة عليها، وكانت الضريبة تؤخذ مرة في السنة. (5)

3- سياسة الأمويين المالية:

إن السياسة المالية للدولة تعتمد على ركنين أساسيين: الموارد والنفقات، والدولة التي تستطيع أن توازن بين الركنين بحيث لا تزيد نفقاتها على مواردها هي دولة مزدهرة اقتصادياً وقوية سياسياً، وفي الفترة الأموية، موضوع البحث

كانت الموارد الرئيسية تتأتى بالدرجة الأولى من استثمار الأراضي الزراعية بأنواعها المتعددة وطرق جباياتها المتنوعة. (6)

إن سياسة الأمويين المالية لا يمكن أن تفهم إلا إذا مهّدنا لها بالسياسة المالية للخليفة الراشدي عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) (7)، ومع أن عمر كان منذ البدء قد نهى عن انتزاع أراضي الفلاحين سنة 15هـ، إلا أنه لم يتخذ قراراً حتى استشار كبار صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم فكان الرأي الغالب هو إبقاء الأرض بيد أصحابها يزرعونها وأن يأخذوا منهم الخراج. وقد كانت هذه السياسة موفقة لأنها أمّنت مورداً دائماً للدولة من خلال ضريبة الخراج المهمة، ويجعل المقاتلة المسلمين منصرفين إلى واجباتهم العسكرية والإدارية بدل الانشغال بزراعة الأرض "حيث لا طاقة لهم بعمارة الأرض" (8). وأكثر من ذلك فإن من فوائد هذه السياسة ضمان استمرار استثمار الأراضي الزراعية، وتأمين سكان البلاد المفتوحة على مستقبلهم وسلامتهم. وقد نفذ عمر بن الخطاب سياسته هذه وكتب إلى ولاته على الأمصار بإبقاء الأرض بيد أصحابها من سكان البلاد الأصليين وتحصيل ضريبة الخراج منهم. ومع أن مقادير الخراج بقيت على ما كانت عليه زمن الساسانيين والبيزنطيين إلا أن عمر بن الخطاب عدّل فيها وغير بما يحقق العدالة للمزارعين وعدم إرهاقهم في مقدار الجباية وطريقتها. (9)

إن (ضريبة الخراج) على الأرض كانت أهم مورد للدولة الإسلامية في زمن عمر بن الخطاب، حيث إنها كانت تشكل جزءًا كبيرًا لسد نفقات الدولة ومصروفاتها المختلفة. إلا أن هذه الضريبة لم تكن المورد الوحيد للدولة بل كان هناك الواردات المتأتية من (أراضي الصوافي) المملوكة للدولة. وأراضي الصوافي كانت من ممتلكات الأسرة الحاكمة البيزنطية والساسانية، وكذلك النبلاء والأشراف والملاكين الذين فروا أمام الفتح الإسلامي أو قتلوا أثناء المعارك أو ماتوا وليس لهم وريث، فانتقلت ملكية أراضيهم للدولة التي قامت باستثمارها. (10)

وفيما عدا الضرائب المتأتية من أرض الخراج وأرض الصوافي، هناك نوع من

الأراضي في عهد الخليفة عمر بن الخطاب وهي (أرض الصلح) وهي أراضي صالح أهلها المسلمين وتعهدوا بدفع ضريبة سنوية متفق عليها مع الاحتفاظ بملكيتها لهم. **(11)**

وكما اشرنا سابقاً أن هناك ضريبة رابعة هي (الجزية) وتؤخذ من أهل البلاد الأصليين من اليهود والنصارى والصابئة والمجوس، الذين بقوا على دياناتهم ولم يدخلوا الإسلام، وكان يطلق عليهم (أهل الذمة)، وبصفة عامة كانت الدولة تأخذ 48 درهماً من الغني، و24 من متوسط الحال و12 درهماً ممن هم دون ذلك من العاملين سنوياً. ويعفى منها ذوي الاحتياجات الخاصة (الزمنى) والفقراء والعميان والعاطلين عن العمل والصبيان والشيوخ والنساء. وقد شكلت الجزية نسبة جيدة من الواردات للدولة، لأن أهل الذمة كانوا يشكلون نسبة كبيرة من سكان الأقاليم المفتوحة في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه). **(12)**

ولا شك فإن هناك ضرائب أخرى على أهل الذمة من التجّار، وعلى التجار الذين يقدمون من خارج ديار الإسلام وكانت تسمى (العشور) وهي ما تسمى مكوس التجارة في الوقت الحاضر. وهذه الأصناف الثلاثة (الخراج والجزية والعشور) أطلق عليها الفقهاء الفيء. **(13)**

أما (ضريبة الخمس) فكانت تؤخذ من المقاتلة المسلمين الذين يحصلون على غنائم الحرب من الأسرى والسبي والأموال المنقولة. كما أخذت الدولة الخمس من المعادن والركاز فيما بعد. حيث تجبي الدولة خمس ما يستخرج من باطن الأرض من المعادن وما يستخرج من باطن البحر من اللؤلؤ والمرجان. **(14)**

أما (ضريبة الزكاة) فتؤخذ من المسلمين القادرين وتصرف في أوجهها المعروفة في الشرع الإسلامي وتشمل الزكاة: المواشي والزروع والثمار والذهب والفضة، وكذلك بضاعة التجار المسلمين بنسبة 1/40 من ثمنها (15). وكان هناك ضرائب أخرى إضافية وغير شرعية ظهرت في الفترة الأموية **(16)** منها: مثلاً هدايا النيروز والمهرجان وهي ضرائب ساسانية قديمة ألغاها عمر بن

الخطاب. أعادها معاوية بن أبي سفيان وطلب من أهل السواد (العراق) أن يهدوا له في هذه الأعياد فبلغت هداياهم عشرة ملايين درهم سنوياً في بعض السنين.

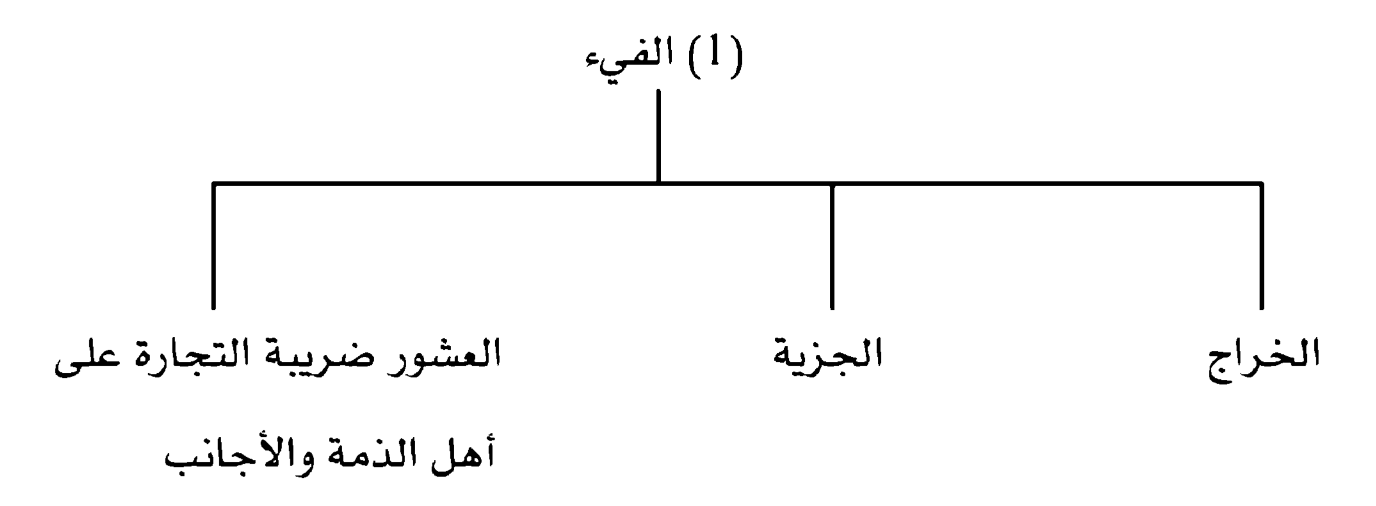
وفرضت ضرائب على الصناعات والحرف، ولم تكن هذه الضرائب محددة بل تعتمد على تقدير الوالي. وفي رواية تاريخية تشير إلى إلغاء الخليفة عمر بن عبد العزيز للضرائب الإضافية حيث ترد أنواعها بصورة واضحة. يقول عمر بن عبد العزيز لعامله: "وأمرتك أن لا تحمل خراباً على عامر ولا عامراً على خراب، ولا تأخذ من الخراب إلا ما يطيق، ولا من العامر إلا وظيفة الخراج، في رفق وتسكين لأهل الأرض...".

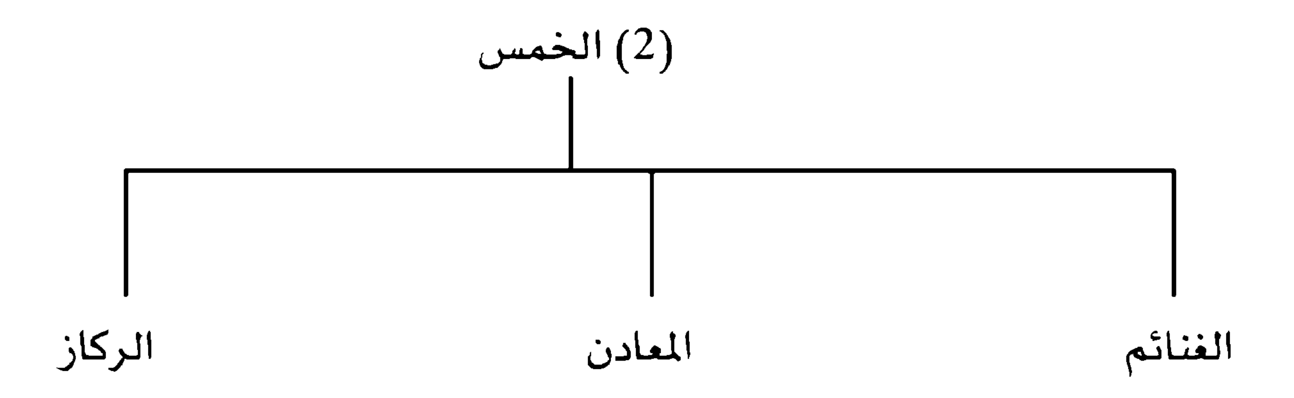
"وأمرتك أن لا تأخذ في الخراج إلا وزن سبعة ليس لها أسر ولا أجور الضرّابين، ولا إذابة الفضة ولا هدية النيروز والمهرجان ولا ثمن الصحف ولا أجور البيوت ولا دراهم النكاح".

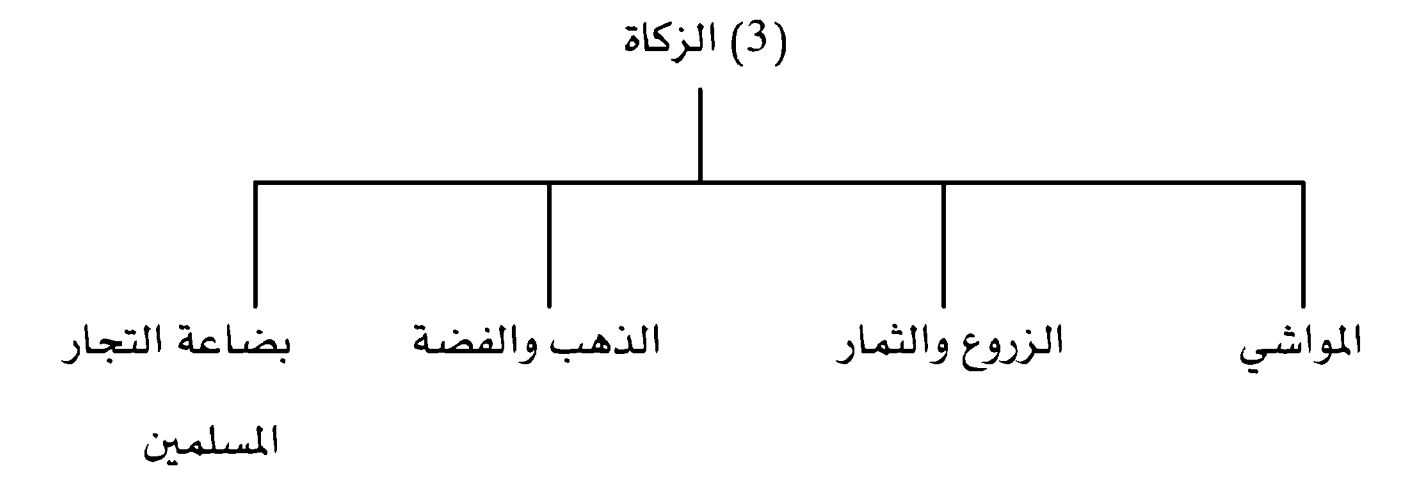
ويظهر من هذا النص أن الأمويين قبل عمر بن عبد العزيز فرضوا ضرائب إضافية على الوجه التالي:

1- ضريبة موحدة على الأرض المزروعة وغير المزروعة، والزيادة في نسبة الخراج والجزية عن المقرر.
2- إلزام الناس بدفع الضريبة بعملات ذات وزن معين وليس بالعملات المتوفرة لديهم.
3- فرض رسوم على الناس كضريبة للعاملين بدور ضرب السكة.
4- هدايا النيروز المهرجان وهي ضرائب ساسانية أعيدت على المسلمين في موسم الاعتدال الربيعي والخريفي.
5- تحصيل ثمن الورق المستخدم في الطلبات الرسمية.
6- فرض ضريبة على بيوت اللهو والطرب.
7- فرض ضريبة على عقد الزواج.

- **موارد الدولة الأموية:**







استمرت في البداية السياسة المالية على ما كانت عليه أيام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، خاصة وأن الفتوحات لا زالت مستمرة والغنائم المتأتية للمقاتلة كثيرة. إلا أن نفقات الحرب ومصروفات التصدي للفتن والاضطرابات الداخلية كانت كثيرة أيضاً، وهذا ما دعى الأمويون إلى إدخال تعديلات في طرق

التصرف بالأراضي بما يتلاءم مع الظروف الجديدة واحتياجهم للمال للنفقة العامة. ويرى أحمد عبد الحليم يونس (17) أن موقف الخلفاء والولاة وعمال الخراج في زمن الأمويين يتراوح بين "الاعتراف بالملكية الخاصة والتمسك بالملكية العامة للأرض"، ولذلك تدرجت أشكال الملكية إلى أنواع ثلاثة: ملكية عامة وملكية خاصة وبعض الأراضي الموقوفة (الأحباس).

أ- أما الملكية العامة:

فهي بلا شك الأراضي المفتوحة التي يجبى منها ضريبة الخراج، وهي ملك مشترك للأمة الإسلامية بموجب الأسس التي وضعها عمر بن الخطاب واستمرت مع تعديلات وتجاوزات في الفترة الأموية، وقد أضيفت بعض (أراضي الصوافي) إلى أراضي الخراج التي تعرضت هي الأخرى إلى تجاوزات عديدة.

إن أراضي الملكية العامة تعرضت إلى تغيرات عديدة، وفقاً لسياسة الخلفاء والولاة واحتياجاتهم، ولذلك لم تبق على حالها. فأراضي الصوافي التي لا مالك لها والسبخة أقطعت لأشخاص تعهدوا بزراعتها واستصلاحها ولذلك سميت بالقطائع أو (الإقطاعات). وقد كتب محمد عبد القادر خريسات (18) بحثاً حول القطائع في العصر الأموي وأشار إلى كثرة القطائع في ذلك العصر حيث كان الخليفة يمنحها لأفراد أسرته وللمخلصين من أنصاره بمثابة المكافأة لهم. وقد أدت كثرتها إلى احتجاج الفقهاء والرعية حول مدى شرعية طرق التصرف بها.

وفي رواية تاريخية (19) أن معاوية بن أبي سفيان حين غدا خليفة استصفى ما للملوك والنبلاء والأشراف السابقين وصيرها خالصة لنفسه وأقطعها لأهل بيته وخاصته المقربين، فكان مقدار ما يحمل إليه من صوافيه في العراق فقط مبلغ مائة ألف درهم سنوياً، استخدمها صلات لكسب الأتباع وجوائز لشيوخ العشائر وهبات لقبائل أهل الشام سند الأمويين. وفي حوار بينه وبين صعصعة بن صومان، قال معاوية "الأرض لله وأنا خليفة الله فما أخذت فلي، وما تركته

للناس فبالفضل مني" فأجابه صعصعة "ما أنتَ وأقصى الأمة في ذلك إلا سواء، ولكن مَن مَلَك استأثر".

وفي رواية تاريخية (20) أن معاوية كان سائراً قرب الغوطة "فلما أشرف عليها قال: أي بستان رجل؟ فقال همام بن قبيصة النمري: يا معاوية ملكت الشرق والغرب فلم تكتف بذلك حتى أردت أن تأخذ أموالنا، لا أشبع الله بطنك، فضحك معاوية...". وقد استفزت هبات معاوية للأرض إلى أفراد أسرته الناس من شرائح المجتمع المختلفة، وقد عبر الشاعر عقيبه الأسدي عن ذلك شعراً:

أكلتم أرضنا فجرتموها فهل من قائم أو من حصيد

فهبها أمة هلكت ضياعاً يزيد يسوسها وأبو يزيد

وقد اختلف خلفاء بني أمية في تصرفهم تجاه الصوافي، فمنهم من جعلها "موقوفة مقبّلة (مكفولة) تدخل قبالتها أي كفالتها بيت مال المسلمين" (21) أي أن الدولة تعطيها بضمانة أو كفالة شخص، يقوم بتحصيل ضريبتها ودفعها للدولة. فتكون الدولة قد استفادت ويكون المتقبل (الكفيل) قد استفاد من الفرق بين ما يدفعه للدولة وما جباه من الأرض. إلا أن مساوئ (نظام القبالة) واضحة على الفلاحين لأن المتقبل "لا يبالي بهلاك أهل الخراج (الفلاحين) بصلاح أمره في قبالته". (22)

أما بالنسبة لأرض الخراج فقد استنَّ عبد الملك بن مروان والخلفاء الذين جاءوا من بعده سنّة سيئة بأن سمحوا بشراء المسلمين أرض الخراج من أصحابها الذميين. فتحولت الأراضي الخراجية إلى (أرض عشرية) مما قلل وارد الدولة بقلة أراضي الخراج. ومن هنا جاء العجز المالي في الدولة الأموية خاصة وأن عهد عبد الملك بن مروان كان كثير الاضطرابات. ومن هنا فإن العجز المالي يعود إلى سياسة الدولة الأموية السيئة.

وقد حاول والي العراق الحجاج بن يوسف الثقفي معالجة العجز المالي حين كتب له عمال الخراج بأن الخراج قد انكسر وأسلم أهل الذمة، وهاجروا إلى الأمصار والمدن. فاتخذ الحجاج إجرائين:

الأول: إعادة فرض ضريبة الخراج على الأراضي الخراجية بغض النظر عن صاحبها مسلماً أم غير مسلم.

الثاني: إعادة من هاجر من أهل الذمة والموالي إلى قراهم، وذلك بهدف إعمار الأرض وزراعتها.

وواضح أن الغاية كانت تحصيل الضريبة وسد العجز المالي للدولة الأموية، ولكن الإجراءات التي اتخذت من قبل عمال الخراج والدهاقين الفرس كانت شديدة وصارمة منها وشم أهل القرى بوشم خاص لمنعهم من مغادرة ضياعهم. كما أنهم لم يحصلوا على ضريبة الخراج فحسب بل جبوا ضريبة الجزية ممن أسلم من الأعاجم وأهل الذمة، وهذا هو السبب وراء التذمر الذي حدث من الأهالي ومن ورائهم الفقهاء. **(23)**

لقد ذكر المؤرخون **(24)** أسباباً عديدة وراء موقف الدهاقين، فقد عزاه بعضهم إلى محاولتهم مقاومة انتشار الإسلام، وعزاه آخرون إلى محاولتهم الاحتفاظ بمواقعهم في الإدارة. وأشار فريق ثالث إلى أسباب مالية ذلك أن انتشار الإسلام سيؤدي إلى قلة الضريبة وبالتالي قلة الوارد وعجزهم عن أداء ما تعهدوا به للدولة من مبالغ سنوية. ومما لا يدل على عدم إخلاص الدهاقين في إجراءاتهم أنهم أعفوا فئات من العجم وبعض النبلاء من غير المسلمين، وأخذوها من الفقراء والضعفاء من العجم الذين دخلوا الإسلام (أي الموالي) بينما كان الدخول في الإسلام يعفي صاحبه من ضريبة الجزية. وفي عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز كانت الأزمة لا تزال متفاقمة فأدخل تغييرات وتعديلات في التنظيم المالي، فأبدى بعد نظر ومرونة سياسية ووفق إلى حل يحفظ حقوق الدولة ويراعي مبادئ الإسلام ويرضي أهل البلاد المفتوحة ويمكن تلخيص إجراءاته: **(25)**

(1) رفع ضريبة الرأس (الجزية) عن الشخص بعد إسلامه لأنها ضريبة يدفعها غير المسلم.

(2) منع شراء الأراضي "الخراجية" بعد سنة 100هـ فإن من يشتري أرضاً خراجية فإن بيعه مردود. وبهذا عاد إلى إجراء عمر بن الخطاب (رضي

الله عنه) وعد ضريبة الخراج إيجاراً للأرض سواء بيد مسلم أم ذمي. وفي حالة إسلام الذمي لا يعفى من ضريبة الأرض (الخراج) بل يعفى بطبيعة الحال من الجزية، وأعطاه خيارين إما أن يبقى على أرضه يزرعها أو يتركها لغيره ليزرعها ويؤدي ضريبتها للدولة لأنها كما قلنا هي ملك مشترك للمسلمين.

(3) لم يتعرض عمر بن عبد العزيز لأراضي الصوافي والقطائع ولأراضي الخراج التي بيعت قبل سنة 100هـ. أما موقفه من أرض الصوافي الجديدة فلم يقطعها بل أعطاها بالمزارعة لمن يرغب بزراعتها بنسبة النصف.

(4) شجع عمر بن العزيز أقطاع الأراضي عن طريق استصلاحها، أما الأراضي التي تركها أهل الذمة ونزحوا إلى الأمصار والمدن فأمر ولاته بتأجيرها مقابل الثلث أو الربع وحتى العشر. أما ما أشير من ردّ عمر بن عبد العزيز بعض القطائع فربما يعود إلى فشل أصحابها عن إثبات ملكيتها وشمل ذلك بعض أفراد الأسرة الأموية، أما ما عدا ذلك فقد أمضى عمر بن عبد العزيز القطائع التي سبقته على حالها.

إن إجراءات الخليفة عمر بن عبد العزيز المالية لم تدم طويلاً، فقد ألغيت بعد وفاته مباشرة، وقد وقعت تعديّات على أراضي الدولة في عهد يزيد بن عبد الملك، الذي أعاد فرض الضرائب التي ألغاها عمر بن عبد العزيز، بل إن البلاذري يقول بوضوح "عمد يزيد بن عبد الملك إلى كل ما صنع عمر بن عبد العزيز مما لم يوافقه فردّه" (26). وقام يزيد الثاني كذلك بمصادرة أملاك الثائرين على الدولة أمثال أسرة المهلب وأقطع أراضيهم للأسرة الأموية والمقربين له.

وفي عهد الخليفة هشام بن عبد الملك ضبطت موارد الدولة المالية وسجلاتها، وعيّن مشرفين لمراقبة الدهاقين. وبصفة عامة كما ظلت القاعدة "بأن الأرض وليس المالك تدفع الخراج". أما بالنسبة للقطائع فقد أقطع هشام بن عبد الملك

نفسه وولده وأفراد أسرته الأموية وأتباعه المخلصين القطائع في أنحاء مختلفة من البلاد. وفي عهد هشام كذلك عاد الدهاقون إلى فرض الجزية على من أسلم من أهل الذمة متذرعين بالقول "ممن نأخذ الخراج وقد أصبح الناس كلهم عرباً"!! (27)

إلا أن إجراءات والي خراسان الأموي نصر بن سيار قلّصت حرية الدهاقين، وأوقفتهم عند حدهم حين اكتشف أن 30 ألفاً من المسلمين لا يزالون يدفعون الجزية (ضريبة الرأس)، وأن 80 ألفاً من المجوس معفوّف منها (28). فقرر إعفاء المسلمين (الموالي) من الجزية وأعادها على المجوس. وتبنى مبدأ جباية الأرض (الخراج) مهما كان دين مالكها. وفي أواخر الدولة الأموية توسعت ملكيات الأسرة الأموية، وأدت إلى تذمر شيوخ القبائل وعامتها وهذا ما دفع الخليفة يزيد الثالث الذي ثار على الوليد الثاني بأن يقطع عهداً على نفسه بإيقاف هذه الإجراءات. ولكن الأحداث تسارعت والفتن توالت وسقطت الدولة الأموية.

ب- **أما الملكية الخاصة**، التي أشار إليها أحمد يونس (29)، فهي ملكية الأفراد للأراضي سواء كانت من أرض الموات أو الصوافي، أو أراض لا مالك لها، بل تجاوزت في الفترة الأموية لتشمل أحياناً أراضي الخراج وبذلك تكونت ملكيات خاصة كبيرة على حساب أراضي الملكية العامة مثل الصوافي والخراج، ولكن بعض خلفاء بني أمية كما أشرنا، مثل عمر بن عبد العزيز وإلى حد أقل هشام بن عبد الملك تدخلوا لإيقاف التهافت على شراء هذه الأراضي وتحويلها إلى ملكية خاصة.

ولابد أن نشير إلى أن صاحب القطائع يؤدي ضريبة سنوية للدولة تحدد حسب نوعية الأرض، فإن كانت خراجية فعليها الخراج وإن كانت عشرية فعليها العشر وإن كانت أرض صلح فعلى الشروط التي اتفق عليها في حينه وهكذا. ولم تكن القطائع تعني ملكية رقبة الأرض، بل للخليفة الحق في استرجاعها، إذا تركها صاحبها مدة ثلاث سنوات دون استغلال أو غيّر في الاتفاق مع الدولة.

جـ- أراضي الوقف: بالإضافة إلى الملكية العامة والملكية الخاصة شهدت الفترة الأموية (أراضي الوقف) مع ندرة هذا النوع من الأراضي في هذه الفترة المبكرة من التاريخ الإسلامي.

وقد عُرّف الوقف بأنه "منع التصرف في رقبة العين (مثل الأرض أو الدار) التي يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها وجعل المنفعة لجهة من جهات الخير" (30). وقد يكون (الوقف خاص) يقوم به أحد الأغنياء فيكون وارد أملاكه الموقوفة للفقراء واليتامى والمحتاجين أو المجاهدين أو بناء المساجد أو المدارس أو المنافع العامة الأخرى، أو لأقربائه وذريته الذين يأتون من بعده، وقد يكون (الوقف رسمي) يقوم به الخليفة أو الدولة. ولا يكون الوقف إلا من الأملاك الخاصة، وبالنسبة للأرض فإذا تم وقف الأرض رسمياً لم يعد بالإمكان بيعها أو مصادرتها. (31)

وقد يطلق على الوقف: (الوقف الذري) وهو الوقف للأسرة والأحفاد والأقارب، أو (الوقف الخيري) وهو وقف لوجه الخير يقوم به الأتقياء لأغراض دينية، ويكون المقصود منه الصدقة الجارية تبعاً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له". (32)

ومع أن الوقف كان معروفاً في الفترة الأموية وقبلها، إلا أنه كما أشرنا كان حالة نادرة ولم تتسع إلا في العهود العباسية والفترة الأيوبية والمملوكية بوجه خاص. وفي رواية (33) لابن عساكر أن معاوية سأل الخليفة عثمان بن عفان تفويضه بعض أراضي الصوافي في بلاد الشام ليقوى بها في عمله، وأن هذه الأراضي ليست في أرض الخراج ولا أراضي أهل الذمة، فوافق عثمان بن عفان على ذلك، وبقيت في يد معاوية ثم جعلها من بعده حبساً (أي وقفاً) على فقراء أهل بيته الأمويين!!

- نفقات الدولة:

لا تختلف الدولة الأموية في تقدير نفقاتها عن الدول الأخرى، وكانت الواردات تجمع في بيت المال في دمشق بعد أن يأخذ كل والٍ من إيرادات الولاية لنفقات ولايته من الضرائب، ثم يرسل الباقي إلى الخليفة في العاصمة. وكانت الاعتراضات من سكان الأقاليم مصدرها نسبة الفائض الذي يرسل إلى العاصمة، حيث كان بعض أشراف الولايات وزعمائها يطالبون ببقاء واردات كل إقليم فيه لتصرف كلها على الخدمات العامة وعلى المحتاجين في ذلك الإقليم. وقال بعضهم تصرف على الإقليم ثم الأقاليم المجاورة له ولا تذهب إلى العاصمة.

أما الحكومة في دمشق فكانت ترى أن الفائض لابد أن يرسل إلى دمشق لتتصرف فيه حسب متطلبات الدولة وحاجاتها وظروفها، وخاصة على الجند (المقاتلة) الذين يحافظون على دار الإسلام من العدو الخارجي، وكذلك لتوطيد الأمن والاستقرار الداخلي من قبل الشرطة والحرس. وأن في الدولة كادراً كبيراً من الموظفين لابد من توفير رواتبهم لقاء خدماتهم، إضافة إلى أمور أخرى كثيرة. ولعل أبرز وجوه الانفاق هي: (34)

1- **عطاء المقاتلة وأرزاقهم:**

العطاء راتب المقاتل لقاء خدمته في الجيش، ويمنح المقاتل بالإضافة إلى العطاء الرزق وهو مواد عينية مثل الحبوب والتمور والزيت وما إلى ذلك. وكان المقاتل يأخذ حصته كذلك من الغنائم أثناء الحرب حيث تقسم أربعة أخماسها بين الجند ويذهب الخمس للدولة، وقد تكلمنا في فصل لاحق من هذا الكتاب عن النظام العسكري في الدولة، وذكرنا أن الدولة الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) سارت على قاعدة (التفاضل في العطاء) وليس التساوي في العطاء كما كان زمن أبي بكر الصديق، كما كان هناك ما يسمى بـ (شرف العطاء) وهو أعلى راتب ويعطى لذوي الخبرة والشجاعة وأهل البلاء في القتال. وكان كل القادرين على حمل السلاح من أبناء الأمة مسجلين في ديوان

الجند ويستلمون العطاء والرزق، لأن الدولة كانت تطبق مبدأ (الأمة المقاتلة) وليس مبدأ (الجيش المحترف). وتفاصيل هذه المظاهر موضحة في الفصل المشار إليه أعلاه.

2- **رواتب كتّاب الدواوين (موظفي الدولة):**

منذ أن تولى الخليفة أبو بكر الصديق الخلافة وفرض له ستة آلاف درهم في العام، أصبح لموظفي الدولة رواتب محددة يقبضونها سنوياً أو شهرياً. وكلما توسعت الدولة زاد عدد الدواوين والكادر الوظيفي، ولدينا إشارات في العهد الأموي عن رواتب الموظفين ولكنها ليست كثيرة. فقد كان راتب زياد بن أبيه والي العراق خمسة وعشرين ألف درهم سنوياً، بينما كانت مخصصات الحجاج الثقفي والي العراق زمن عبد الملك بن مروان خمسمائة ألف درهم سنوياً. (35)

3- **توطيد الأمن الداخلي:**

ويشمل بالدرجة الأولى الشرطة والحرس والمعونة والمهمات التي يقوم بها صاحب البريد ومهمات كسب الأشراف وشيوخ العساكر في الولايات لمساندة الدولة. كل هذه الأمور وغيرها تحتاج إلى نفقات طائلة. ولا ننسى نفقات قمع الثورات والتمردات.

4- **الخدمات العامة** وتشمل بناء البيمارستانات ودور المرضى والأيتام والخانات على الطرق لراحة المسافرين ومحطات البريد. وإصلاح طريق الحج بين العراق والديار المقدسة. ومخصصات العجزة، وللدولة مصانع (دور الضرب) لسك النقود وسحب النقود القديمة وإصلاحها، وللدولة مشروعات للري وحفر القنوات واستصلاح الأراضي باستخدام الزنج في شرقي أفريقيا، وكل ذلك يحتاج إلى مصاريف باهظة. ناهيك عن النفقات على دور السكة ومصانع الورق (الكاغد) والطراز ودور صناعة السفن، ومن الأمور التي اهتمت بها الدولة نظافة شوارع المدن يقوم بها مجموعة من العبيد وكان ذلك قبل أن تصبح من مهمة الحسبة في المدينة الإسلامية.

5- **نشر اللغة العربية والدين الإسلامي** كان من مهمات الدولة وكان يتطلب نفقات من واردات الدولة حيث بناء المساجد والكتاتيب والربط وحشدها بالعلماء والفقهاء خاصة في البلاد المفتوحة حديثاً وفي مناطق الثغور الإسلامية مع العدو. ولا ننسى أن الحرب مكلفة وأن الحروب في هذه الفترة ضد الروم والترك كانت نشطة، ومعنى ذلك أن نفقات الحرب كانت كبيرة.

6- **وكانت الدولة تجبي الزكاة** ثم تصرفها في وجوهها المنصوص عليها شرعاً في الفترة الأموية، مع أنها بعد ذلك أصبحت من الأمور التي يقوم بها الفرد المسلم شخصياً دون تدخل الدولة.

بيت مال المسلمين:

لقد أشرنا سابقاً حين تناولنا الدواوين أن ديوان (بيت مال المسلمين) في دمشق كانت تأتيه واردات الخراج والجزية والعشور والخمس والزكاة وغيرها من الضرائب، وهو الذي يخصص النفقات للمصالح والخدمات والجيش ويرسل نصيب كل ديوان وحصته من هذه الأموال. هذا بعد أن ينفق الوالي ما يلزم للإدارة المحلية في إقليمه، ثم يرسل الباقي إلى بيت مال المسلمين، وكان هناك (بيت المال الخاص) ويرد إليه كل ما يتعلق بالخليفة الأموي من موارد وما يرثه من آبائه وما تأتيه من هدايا ومن الأموال المصادرة وريع الإقطاعات والصوافي الخاصة به.

وكان يتفرع من (بيت مال المسلمين) بيوت أموال متخصصة كل منها يختص بصنف أو أكثر من واردات الدولة، وقد اتضح ذلك في عهد عبد الملك بن مروان، فكان للفيء بيت مال ترد إليه أموال الخراج والجزية وعشور التجارة من تجارة أهل الذمة والفائض من أموال الولايات. وللصدقة بيت مال وللخمس بيت مال على حدة. (36)

من هنا كان بيت المال أصل الدواوين ومرجعها إليه، وأهم واجباته "الإشراف على ما يرد من الأموال وما يخرج من ذلك، من وجوه النفقات والإطلاقات، كما

ويجب أن تمر به الكتب التي فيها حمل مال قبل انتهائها إلى دواوينها لتثبت فيه، وكذلك سائر الكتب النافذة إلى صاحب بيت المال وجميع الدواوين المطالبة بالأموال". (37)

على أن بيوت المال "الفرعية" في العاصمة تطورت فيما بعد إلى دواوين أكبر، فغدا هناك ديوان للخراج وديوان للصدقات وديوان للصوافي وديوان للنفقات وديوان للاستخراج وديوان للضياع وكلها لها اختصاصات تتعلق من جهة أو أخرى بالشؤون المالية.

- النظام النقدي في الفترة الأموية:

لم يكن للعرب المسلمين قبل العصر الأموي نقد خاص بهم، وكان تداولهم في البيع والشراء وما إليها بالدراهم الفضية الساسانية والدنانير الذهبية البيزنطية (الرومية). وهناك إشارات إلى أن الخليفة عمر بن الخطاب نقش على هذه العملة شارات أو عبارات إسلامية للدلالة على قبولها في الدولة الإسلامية، ويشار كذلك أن معاوية بن أبي سفيان سك دراهم ودنانير إلا أننا لم نجد لها أثراً لحد الآن. (38)

لقد كان الخليفة عبد الملك بن مروان الأموي (65هـ-86هـ) أول من ضرب الدنانير والدراهم العربية وعلى الغالب سنة 76هـ، كما ضرب منافسه عبد الله بن الزبير في الحجاز. كما عرّب عبد الملك بن مروان النقود وهو جزء من سياسة تعريب المؤسسات في عهده ولعل من أسباب سك العملة وتعريبها بالإضافة إلى تأكيد سيادة الدولة واستقلالها الاقتصادي، هو وضع حد لمشكلات جباية الضرائب والفوضى السائدة فيها أثناء استحصالها، وكذلك حالة التوتر في العلاقات العربية - البيزنطية.

وتشير نجدة خماش (39) إلى دينار عثر عليه في سوريا ولكنه محفوظ في متحف كراتشي يعود لسنة 74هـ وهو يمثل على الوجه شخص عبد الملك متقلداً سيفه مرتدياً ملابس مزركشة. وكتب في المدار "بسم الله. لا إله إلا الله وحده،

محمد رسول الله". وعلى الظهر يبدو في الوسط الصليب البيزنطي وكتب حوله "بسم الله. ضرب هذا الدينار سنة 74هـ"، ويمثل خطوة في مراحل تطور النقود الذهبية الإسلامية وتعريبها، فالدينار الذهبي الذي ضرب في عهد عبد الملك أيضاً سنة 79هـ، لا يحمل على الوجهين إلا الآيات القرآنية. وكانت العملة تضرب في دمشق عادة، ولكن يبدو أن الخليفة عبد الملك فوض الولاة للقيام بسك النقود حيث ظهر درهم أموي ضرب بأرمينية سنة 78هـ. ولكن الخليفة هشام بن عبد الملك حصر ضرب السكة في واسط بالعراق وألغاها في مدن المشرق الأخرى. على أن مروان بن محمد الأموي حين كان والياً على الجزيرة الفراتية ضرب دراهم في حران سنة 120هـ. وكان والي العراق الحجاج بن يوسف الثقفي أول من عمل الأوزان للعملة حيث أمر سمير اليهودي بتجديد وزن الدراهم الفضية والدنانير الذهبية، وقد حافظ الأمويون على نسبة عالية ومستقرة من النقاء للدينار الذهبي حيث بلغت زمن عبد الملك 96 بالمائة وفي زمن هشام بن عبد الملك 98 بالمائة، وكذلك الدرهم الفضي حيث تتراوح نسبة الفضة حوالي 91.17 بالمائة. أما سعر التبادل بين الدرهم والدينار فكان يتغير حسب سعر الذهب والفضة في السوق والتداول، وازدهار التجارة والأزمات الاقتصادية وبصفة عامة فإن سعر التبادل في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز كان حوالي 15 درهماً للدينار الواحد، وزادت النسبة في العصر العباسي الأول حيث صار 22 درهماً للدينار الواحد. **(40)**

إن ما نستنتجه من ذلك أن الدولة الإسلامية في العصر الأموي كانت تسير على نظام النقد المزدوج (الدينار والدرهم) فالتعامل في العراق والأقاليم الشرقية غالباً بالدرهم الفضي، والتعامل في بلاد الشام والأقاليم الغربية غالباً بالدينار الذهبي، وليس معنى ذلك أن الدرهم لا يقبل في الأقاليم الغربية أو الدينار لا يتعامل به في الأقاليم الشرقية، بل كانت المعاملات الرسمية والتجارية في القطاع الخاص تستخدم كلا العملتين في أي جزء من أجزاء الدولة. وكان الإشراف على دور الضرب من اختصاص الخليفة وحده أو من ينوب عنه ويثق به

من الولاة، وسكت الدولة كذلك قطع نقدية صغيرة هي أجزاء الدرهم أو الدينار أو قطع نقدية كبيرة هي مضاعفات الدرهم أو الدينار. كما سكّت (الفلوس) وهي قطع نحاسية لوجود بضاعات يقل سعرها عن درهم فكان لابد من ضرب قطع صغيرة سماها العرب فلوساً لشراء هذه المواد. ومن الطبيعي أن يكون هنا نقود رديئة تسمى (زيوف) وهي من الزيف تكون نسبة المعدن الرخيص فيها أكثر من المعتاد، وكانت الدولة لا تقبلها عند جباية الضريبة وكذلك لا يقبلها التجار أو يأخذونها بسعر أقل.

ولا تضرب النقود إلا بإذن الدولة "لأن الناس إذا رخّص لهم ركبوا العظائم"(41) ويحق للفرد أن يأتي بالذهب أو الفضة لتسك له نقوداً في دار الضرب وبإشراف الدولة، ولذلك كان يعد ضرب النقود خارج دار الضرب جريمة.

4- السياسة المالية في العصر العباسي:

انتقل مركز الخلافة بمجيء العباسيين إلى العراق، وزاد اهتمام العباسيين بأرض العراق المعطاء حيث التربة الخصبة والمياه الوفيرة والمناخ المناسب. وأصبح العراق إقليم الدولة المركزي. وقد اهتم العباسيون بأرض السواد جنوبي العراق فأحيوا نظام الري القديم وحفروا قنوات جديدة تأخذ مياهها من الرافدين دجلة والفرات. والذي يطالع كتاب الخراج لأبي يوسف القاضي وقبله رسالة ابن المقفع يلاحظ تفصيلاً لواجبات الدولة ومشاريعها في هذا المضمار، وقد أدت هذه السياسة إلى زيادة موارد الدولة المالية لوفرة المحاصيل الزراعية.

حاول الخليفة المؤسس المنصور العباسي أن يحقق مركزية الحكم ويصلح الإدارة، وكانت المشكلة الاقتصادية وعلى الأخص مشكلة الخراج لا تزال تنتظر الحل، ويتبين ذلك من رسالة ابن المقفع للمنصور التي تعتبر وثيقة تاريخية معاصرة، حيث أشار ابن المقفع في (رسالته في الصحابة) (42) إلى المشكلات الاقتصادية مثل مساوئ طريقة جباية الخراج ومواجهة غلاء الأسعار الذي نجم عن الاضطراب السياسي.

ويروي الطبري (43) في سنة 141هـ/758م أن الأسعار غالية وثمن البضاعة مرتفع في خراسان والعراق. والحقيقة فإن المنصور حاول أن يحل هذه الأزمة الاقتصادية بسياسة الشدة والحزم، فقد راقب عمال الخراج وعزلهم في حالة التأكد من اختلاسهم أو انحرافهم، ولم يتورع عن معاقبة الوزراء بسبب الفساد.

وعني المنصور بتنظيم (ديوان الخراج) حتى أصبح من أهم دواوين الدولة في بغداد، وكان رئيسه في معظم الحالات الوزير (44). وكان يؤخذ برأيه في الأمور كافة المتعلقة بواردات الدولة من الخراج، وكانت المعلومات في ديوان الخراج تدوَّن في سجلات يرجع إليها في تقدير قيمة الخراج في السنوات التالية.

ولعل المنصور أول من فكّر في تطبيق "نظام المقاسمة"، كما يشير الماوردي (45) في كتابه الأحكام السلطانية. إلا أن هذا النظام طبق فعلياً على حد قول البلاذري (46) في كتابه فتوح البلدان في عهد الخليفة المهدي. ونظام المقاسمة هذا يعني مقاسمة الدولة المزارعين على حاصلاتهم وفق نسبة معينة، ويروي أبو يوسف في (كتابه الخراج) (47) بأن نسبة المقاسمة في عهد المهدي بلغت: نصف المحصول على الأرض التي تسقى سيحاً وثلث المحصول على الأرض التي تسقى بالدلاء لارتفاعها، وربع المحصول على الأرض التي تسقى بالآلات الأخرى. وفي بعض المناطق كانت الدولة تأخذ خُمس المحصول تقديراً - لظروف خاصة محلية منها بعد الأرض عن السوق أو قلة خصوبة الأرض.

وعمل الخليفة هارون الرشيد على تخفيف عبء الجباية أكثر مما خففه المهدي، فأمر بإلغاء ضريبة العشر التي كانت تجبى من أهل العراق بالإضافة إلى تخفيض نسبة النصف المقررة بحكم المقاسمة، وبلغ من اهتمامه بأمر الإصلاح أنه كلّف القاضي أبا يوسف باقتراح حلول لمشكلات الخراج، ومن أجل ذلك ألف (كتاب الخراج) وقد نصح فيه الرشيد بمزيد من الرأفة بالفلاحين، فعدلت نسبة المقاسمة إلى خمسين على الأرض التي تروى سيحاً وثلاثة أعشار على الأرض التي تروى بالدلاء، وجعل على النخيل والكروم الثلث. أما غلة الصيف فكان يأخذ الربع عليها لأنها تسقى بالدواليب، ويقول أبو يوسف في كتابه: (وإنما أراد

الرشيد بذلك رفع الظلم عن رعيته والصلاح لأمرهم) (48). وأصبح بيت المال يتكفل بنفقات كريِّ الأنهار التي تروي أرض الفلاحين الذين يدفعون الخراج.

على أن الاضطراب خلال الفتنة بين الأمين والمأمون أدى إلى نقص دخل الدولة بنحو مئة مليون درهم بسبب آثار الحرب الأهلية، وما كاد الأمر يستقيم للمأمون حتى مضى قدماً بتطبيق آراء أبي يوسف وولي على جباية خراج السواد القاسم بن إبراهيم أخا أبي يوسف القاضي، وأمر المأمون بتخفيض خراج خراسان، وإقليم الري ونسبة المقاسمة في السواد، وكان يحاسب عمال الخارج محاسبة دقيقة. (49)

طرق جباية الخراج:

ويمكننا أن نتبين ثلاث طرق لجباية الخراج اتضحت خلال العصر العباسي الأول وهي:

(أ) المحاسبة: وتكون جباية الضريبة نقدية وعينية في آن واحد.

(ب) المقاسمة: وهي ضريبة عينية تؤخذ بنسبة معينة من المحصول كما أشرنا سابقاً، وكانت نسبتها تختلف بين النصف والثلث والربع والخمس تبعاً لقرب السوق وبعده وقرب الأنهار وبعدها وطريقة الري ونوعية المحصول ونوعية الأرض من حيث الخصوبة.

(جـ) المقاطعة: وهي ضريبة تجبى وفق اتفاقات معينة بين الدولة (والملتزم) الذي أقطعته الدولة إقطاعات معينة وفق (نظام الالتزام) لتشجيع الزراعة وإحياء أراضي الموات.

أما نظام الالتزام الذي أشرنا إليه آنفاً غدا اسمه الشائع (نظام الإقطاع) وتفرع إلى نوعين: (1) إقطاع استغلال (2) وإقطاع تمليك.

أما **النوع الأول** فيمنح إلى الشخص مثل القائد لا كبديل للراتب بل كامتيازات إضافية وليس تمليكاً وراثياً بل يحق للمقطع استثماره والارتفاق به حتى تقرر الدولة سحبه منه. وإذا خلف الابن أباه فهو يرث حق الاستغلال فقط وتبقى

الدولة هي المالكة الفعلية، ويحق لها أن تستعيدها في أي وقت تشاء. وكان على المقطع أن يدفع الضريبة عن إقطاعاته بصورة منتظمة، مع أن كبار القادة العسكريين كانوا لا يدفعون المقرر عليهم قانوناً، وكان هذا النوع من الإقطاع يسمى (الإقطاع الإداري) في العصر العباسي الثاني أي فترة نفوذ القادة العسكريين الترك.

أما إقطاع التمليك فهو تمليك أراضي بور غير مزروعة من أجل إحيائها وزراعتها، أو حتى أحياناً تمليك أراضي صالحة للزراعة بسبب حاجة الدولة للمال خلال العصر العباسي الثاني نفسه. وقد استغل هذا النظام أبشع استغلال خلال العصر العباسي المتأخر (البويهي والسلجوقي)، حيث أصبح الملتزم يسوم الناس سوء العذاب ليؤدي للدولة ما هو مقرر عليه من ضريبة وليتمتع بما زاد من فائض الأموال.

إن التغيير الذي حدث في الإقطاعات في الفترة البويهية 334هـ/447هـ كان حاسماً وكبيراً إذ صبغ بالصبغة العسكرية حتى بات يسمى (الإقطاع العسكري) وأصبح البديل للعطاء أو الراتب، بل أعطيت مناطق للقادة وجندهم ليأخذوا رواتبهم من واردها فاستأثروا بالوارد كله ولم يرسلوا نسبة منه للدولة وامتلكوا بمرور الزمن الأراضي. وتوسع نطاق الإقطاع العسكري في عهود الأمراء البويهيين على حساب الأنواع الأخرى من الأراضي مثل ضياع الخلافة وأراضي الخراج، بل إن الأمير عضد الدولة البويهي تجاوز الحدود فمنح القادة العسكريين إقطاعات من أراضي الوقف!!

إن هدف الإقطاعات العسكرية في الفترة البويهية هو تعويض واردها عن الراتب الذي لا تستطيع الخزينة البويهية دفعه. ولم تكن هذه الإقطاعات العسكرية وراثية ولا تعتبر ملكاً لصاحبها ولا تدوم مدى الحياة. وينتظر من صاحب الإقطاع دفعة كمية من النقود للدولة والعناية بالري. ولكن الجند كانوا في الغالب لا يدفعون للخزينة شيئاً ولم يحتفظوا بأي سجل بواردهم، إلا أن الأمير البويهي القوي عضد الدولة فرض سلطته عليهم وحقق واردات جيدة للدولة. **(50)**

لقد أدت هذه الظروف السيئة إلى ظهور ما يسمى (نظام الضمان)، وهو أن يعهد مجموعة من المزارعين الضعفاء إلى أحد المتنفذين بضمان خراج أرضهم مقابل دفع مبلغ معين للدولة أما هم فيعتاشون على النزر القليل. بل اضطر بعضهم إلى أن يكتب الأرض باسم هذا المتنفذ فيصبحون مزارعين عنده وبمرور الزمن تصبح الأرض ملكاً له وهذا ما يسمى (بنظام الإلجاء) أي أن المزارعين يلجأون إلى شخص متنفذ لحمايتهم من عمال الخراج ويتنازلون عن ريع أرضهم إلا القليل الذي يقتاتون عليه ويسد رمقهم.

لقد انتقل النظام الإقطاعي العسكري إلى السلاجقة الذين سيطروا على بغداد 447هـ/1055م، وحاول الوزير السلجوقي نظام الملك أن يقلل من خطر الجند السلجوقي على السلطة المركزية ففرق الإقطاعات في بلاد مختلفة ولم يجعله في منطقة واحدة، وقد اقتسم أمراء العائلة السلجوقية والقادة العديد من أراضي الولايات بينهم على شكل إقطاعات. (51)

ثم انتقل هذا النظام الإقطاعي العسكري بعد السلاجقة إلى الدولة الزنكية والأيوبية ودولة المماليك في مصر وبلاد الشام وهذه الأخيرة أكبر دولة إقطاعية عسكرية في تلك الفترة. وهكذا لم يؤخذ برأي ابن المقفع الذي أورده في رسالته للخليفة المنصور في صدر الدولة العباسية حين قال: "الخراج مفسدة للمقاتلة".

تطور أنواع الأراضي خلال العصر العباسي:

شهد العصر العباسي تطورات متنوعة في نظم الإدارة المالية، كما شهدت الأرض تعديلات جديدة في أصنافها. وقد أشار عبد العزيز الدوري في كتابه (تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري) إلى هذا التطور وركز على فترة القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي التي كان للبويهيين النفوذ الغالب في العراق.

وإذا تابعنا الدوري (52) في تصنيفه للأراضي نلحظ خمسة أنواع رئيسية هي:

(1) **الأراضي السلطانية:**

وهي الأراضي تعود إما للخليفة العباسي وأسرته، أو الأمير البويهي وأسرته. وكانت منتشرة في العراق وأقاليم الجوار، وكان لها دواوين لإدارتها وعمال يجبون خراجها، الذي كان وفيراً. وكان الخليفة العباسي أو الأمير البويهي يضيف إلى ضياعه عن طريق المصادرة أو الشراء أو الإلجاء أو ضم ضياع موظفين كبار ماتوا أو فصلوا. إلا أن هذه الضياع تقلصت بسبب إفلاس الخزينة وحاجة الدولة للمال مما يدعوها للبيع. ومن الناحية الواقعية استولى الأمراء البويهيون على ضياع الخليفة وحددوا له إقطاعاً ليعيش منه.

(2) **أراضي الإقطاعات:**

وأصلها أن الدولة تقطع شخصاً أرضاً لتكون ملكاً له، وعليه دفع الضريبة والاهتمام بأساليب الري. على أن ملكية الأرض لم تكن مضمونة، قد تسترجع الدولة بعضها أثناء الأزمات المالية، ومن هنا نشأ ديوان باسم (ديوان المرتجعات).

وقد أشرنا سابقاً وتكرر هنا أن أراضي الإقطاعات تنقسم إلى قسمين من الناحية النظرية:

أ- إقطاع تمليك: ويعطى من أراضي الموات أو التي ليس لها وارث، والمفروض أن تكون ملكية كاملة وراثية، وأن يدفع مالكها ضريبة العشر على منتوجها. وقد أشرنا إليه سابقاً.

ب- إقطاع استغلال: وهو استغلال الأرض بالإيجار أو الضمان مقابل نسبة من الحاصل أو مبلغ نقدي يتفق عليه، ولكنه اختلف مع مجيء البويهيين إلى السلطة في العراق فقد تعطى لقادة الجيش من الأراضي الخراجية لكي يمنح رواتب جنده من مواردها مدة خدمته ولذلك فهو ليس وراثياً. والأقطاع ا لعسكري هو أهم هذه الإقطاعات، وقد كانت امتيازات إضافية للقادة في فترة النفوذ التركي، ولكنها أصبحت بديلاً للراتب في فترة النفوذ البويهي، ومن شروط الإقطاعات العسكرية:

(1) لم تكن وراثية.

(2) لا تعتبر ملكاً للمقطع ويحتفظ الأمير بحق إلغائها.

(3) يدفع المقطع ضريبة سنوية للدولة ويعتني بوسائل الري.

ولم تكن "الإقطاعات العسكرية" هي النوع الوحيد من الاقطاعات، فهناك: إقطاعات "مدينة" لكبار موظفي الدولة تمنح بدل الرواتب وتسترجع منهم بعد تقاعدهم، وهناك الاقطاعات "الخاصة" التي تمنح من الأرض المتروكة والموات من أجل إحيائها، لأفراد مثل الشعراء والمغنين وصحابة الخليفة. ويحتفظ المقطع بملكيتها وحق توريثها، مقابل دفع ضريبة محددة للدولة. وهناك "أراضي التمليك" وهي أراضي اقطعها الخلفاء لبعض الأفراد ملكاً خاصاً لهم. ومصادرها عديدة منها أراضي الموات أو أراضي المستنقعات أو أراضي الدولة أو الصوافي التي تبيعها الحكومة في أوقات الأزمات المالية، ويشتريها الأفراد الموسرين مالياً.

(4) أراضي الوقف (الأحباس) ولم تكن هذه الأراضي كثيرة في هذه الفترة من العصر العباسي بل ازدادت في فترات الأيوبيين والمماليك. وأراضي الوقف أملاك خاصة يوقفها أصحابها أو الدولة لأغراض محددة مثل الحرمين مكة والمدينة وثالثهما القدس والمجاهدين والمدارس والفقراء والمنافع والخدمات العامة. وأراضي الوقف لا تباع ولا تشترى ولا تصادر، مع أن عضد الدولة البويهي صادرها كما قلنا سابقاً ومنح جنده اقطاعات من أراضي الوقف. وكانت موارد الوقف وطرق توزيعها من اختصاص القاضي أو (ديوان البر والصدقات).

(5) أراضي المشاع وهي الأراضي التي ليس لها مالك ويعد ما فيها من ماء وكلأ مشاعاً للناس جميعاً.

واردات الدولة العباسية من الضرائب:

لم تكن واردات الدولة العباسية عموماً تختلف عن واردات الدولة الأموية التي سبقتها باستثناء استحداث ضرائب جديدة لم تكن موجود سابقاً. وكانت الواردات العباسية تتحصل من الضرائب التالية:

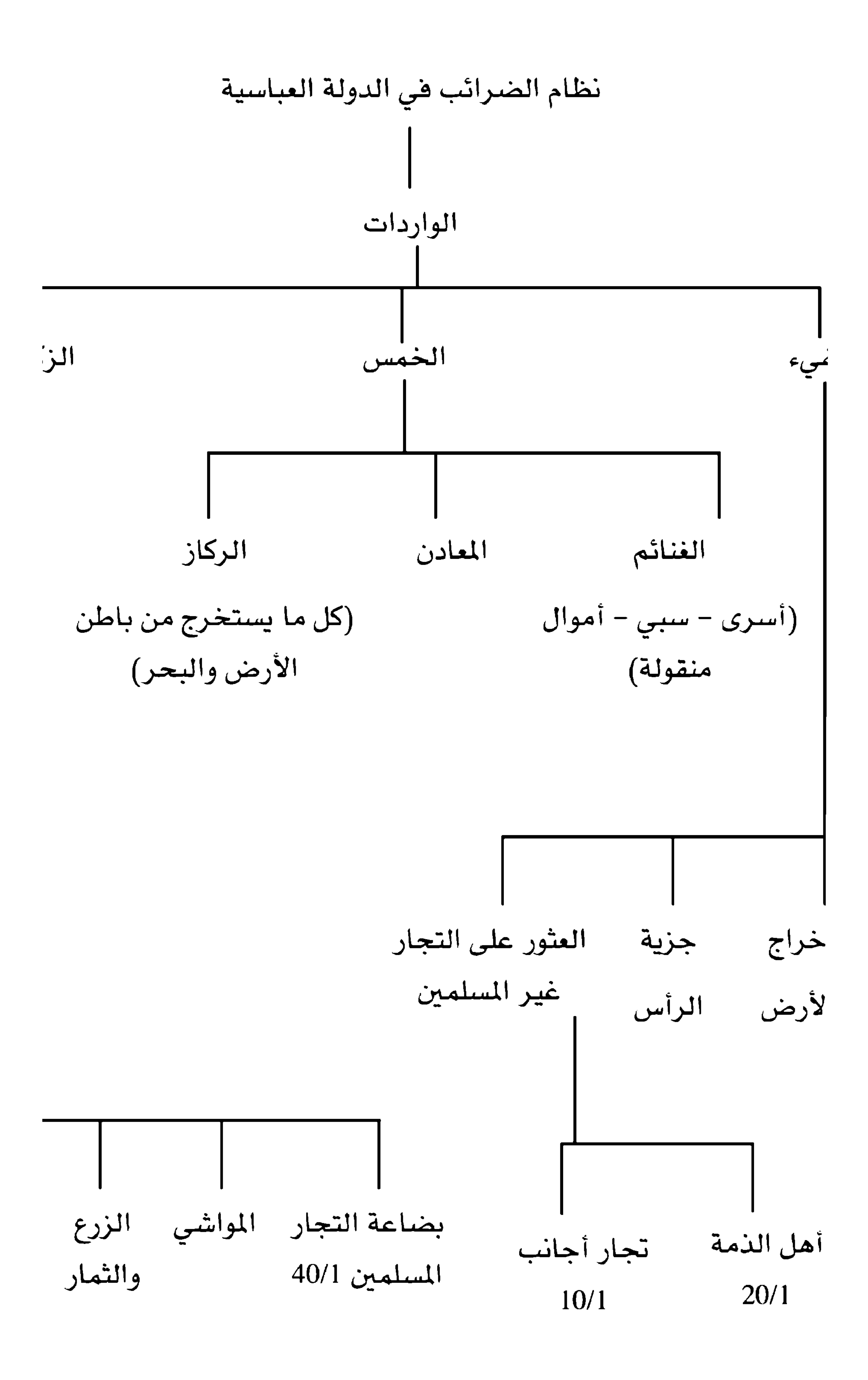
(1) الزكاة:

وهي الضريبة التي تؤخذ من أموال المسلمين إذا بلغت نصاباً معيناً ومضى عليها سنة، وتدفع بنسبة ربع العشر 2.5%، وتؤخذ من الذهب والورق والإبل والبقر والغنم والحبوب والثمار، والبضائع التجارية حيث يؤخذ ربع العشر 40/1 من التجار المسلمين.

وتأتي (الصدقة) أحياناً مرادفة للزكاة، مع أن للصدقة معناها العام وهو إعطاء جزء من المال لأعمال الخير حسب تقدير الشخص، فمقدار الصدقة غير محدد بينما مقدار الزكاة محدد، والزكاة فريضة بينما الصدقة اختيارية.

وتصرف الزكاة حسب الآية القرآنية في سورة التوبة "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم" ويقصد بالعاملين عليها الجباة، وبالمؤلفة قلوبهم الذين يظهرون الإسلام ولم يكن الإسلام عميقاً في قلوبهم، فحاول الرسول صلى الله عليه وسلم كسبهم أو أن يأمن شرهم لفترة مؤقتة، أما الرقاب فهي عتق الرقيق، أما الغارمون فهم الذين لا يستطيعون وفاء دينهم في موعده، وأما في سبيل الله فهو الجهاد، وابن السبيل الذي انقطعت به الأسباب أثناء السفر ولم يجد ما يديم أوده.

ولا يدخل مال الصدقة في مال الخراج، وأن جباتها يختلفون عن جباة الخراج، ويأخذ جباة الزكاة رزقهم من مال الزكاة نفسه. وتصرف زكاة كل بلد في أهله ولا يجوز نقل صدقات بلد إلى غيره إلا سهم في سبيل الله (الجهاد).



نظام الضرائب في الدولة العباسية
الواردات
ـيء
الخمس
الز
الغنائم
(أسرى - سبي - أموال
منقولة)
المعادن
الركاز
(كل ما يستخرج من باطن
الأرض والبحر)
خراج
لأرض
جزية
الرأس
العثور على التجار
غير المسلمين
أهل الذمة
20/1
تجار أجانب
10/1
بضاعة التجار
المسلمين 40/1
المواشي
الزرع
والثمار

وكانت الزكاة تؤخذ من كل مسلم قادر عليها وخاصة المسجلّين في (ديوان العطاء) واستمر أخذ الزكاة من الأعطية في خلافة الراشدين وردحاً من العصر الأموي. ثم غدت تدريجياً شأناً شخصياً.

والزكاة حق اجتماعي ووسيلة مهمة من وسائل (التكافل الاجتماعي) وهي ليست إحساناً من الأغنياء والموسرين وقد حذّر القرآن من المكابرة فيها "يا أيها الذين آمنوا لا تُبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى".

ويقول ابن حزم في المحلى "فرض الإسلام على أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويكفوهم الضروري من حاجاتهم الغذائية والمعاشية". وليس هناك وسيلة أفضل من الزكاة لتحقيق ذلك، حيث يقول عمر بن الخطاب: "لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها إلى الفقراء".

(2) الخمس (من الفيء والغنيمة):

في البدء كان الفيء هو كل ما وصل إلى المسلمين من غير قتال، ويقسم خمسة أقسام متساوية حسب ما جاء في سورة الحشر: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾.

أما الغنيمة فهي ما وصل إلى المسلمين عن طريق القتال. وتقسم حسب ما ورد في سورة الأنفال "واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خُمسه ولرسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل". أما في العصر العباسي فقد شمل الفيء ضرائب (الخراج، الجزية، العشور)، وغدت الغنائم ضمن ما يصطلح عليه الخمس الذي شمل المعادن والركاز.

بدايةً كان الخمس من الفيء والغنيمة للدولة والأربعة أخماس الباقية تقسم على المقاتلة. إلا إذا ارتأى الخليفة أو الأمير غير ذلك أن يطلق الأسرى مثلاً. وقد اختلف الفقهاء فيما تشمله الغنيمة، كما وأن التطبيق العملي للدولة فيما تشمله الغنيمة تغير حسب الظروف. خاصة وأن المقاتلة أصبح لهم عطاء (راتب) ثابت ورزق معين يأخذونه من الدولة وتسجل أسماؤهم في ديوان الجند.

واستمرت الغنائم تقسَّم بين الغانمين استناداً على قاعدة عمر بن الخطاب "الغنيمة لمن شهد الوقعة". ولم يتبع الخلفاء طريقة واحدة في تقسيم الغنيمة، فبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم أسقط سهمه وسهم ذي القربى، وقسمت الغنيمة على ثلاثة أسهم. إلا أن خلفاء آخرين جعلوا هذين السهمين في الكراع والسلاح، ويرى بعض الفقهاء أن الإمام يتصرف في الخمس حسب مصلحة الدولة.

(3) العشور (ضريبة على التجارة): (53)

أخذت الدولة الإسلامية منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب ضرائب على التجارة أشبه ما تكون (بالمكوس) ومقدارها ربع العشر من التجار المسلمين، وأشرنا إليها سابقاً ضمن الزكاة، ثم نصف العشر من تجار أهل الذمة. أما التجار الأجانب الذي يدخلون من خارج دار الإسلام للتجارة فتأخذ منهم الدولة العشر. وكانت الضريبة تؤخذ من التاجر مرة في السنة إذا انتقل من بلده إلى بلاد أخرى. وكان الموظف الذي يجبي الضريبة يسمى (العاشر) وكان يكتب كتاباً بما يأخذه من التاجر. ويرى بعض المؤرخين أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يضع حداً أدنى للأموال التجارية التي تؤخذ منها هذه الضريبة، ولكن رواية في (كتاب الخراج) ليحيى بن آدم تشير إلى أن الخليفة كتب إلى أبي موسى الأشعري بالعراق أن يأخذ من تجار المسلمين من كل مائتين خمس دراهم وما زاد على المائتين فمن كل أربعين درهماً درهم.

ويرى الفقيه أبو يوسف في كتاب الخراج أن كل ما يؤخذ من المسلمين من هذه الضريبة فسبيله سبيل الصدقة، أما ما يؤخذ من عشور أهل الذمة وأهل الحرب فسبيله سبيل الخراج، أي الفيء كما اصطلح عليه الفقهاء.

وقد أنشئت في المناطق مراكز خاصة في أماكن مختلفة تسمى (دور المكوس). كما وضعت على شواطئ الأنهار (المآصر) لمنع مرور السفن النهرية قبل جبايتها، وكانت هناك مراكز مهمة في الموانئ لجباية العشور. وكانت منطقة الخليج العربي مركزاً نشطاً للجباية من التجارة.

(4) الجزية (ضريبة الرأس): (54)

وهي الضريبة التي كانت تؤخذ من (أهل الذمة) مقابل حماية الدولة لهم وضمان سلامتهم واستقرارهم في مدنهم ومناطقهم. فقد فرضت الجزية على الرأس وشملت اليهود والنصارى والصابئة والسامرة والمجوس. وبالنسبة للمجوس فإن الدولة اعتبرتهم من أهل الذمة استناداً إلى سابقة اتخذها الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قبل الجزية من مجوس البحرين وقال "سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب". وقد عدّها الفقهاء ضمن الفيء.

وكانت الجزية تسقط بدخول الذمي في الإسلام ولذا سميت بجزية الرؤوس، ولم تكن تعني المذلة أو الصغار، ذلك أن معناها اللغوي من جزي يجزي إذا كافأ عما أُسدي إليه فكأن أهل الكتاب دفعوها مقابل الخدمات التي تقدم لهم من قِبل الدولة الإسلامية من ضمان للأمن وحرية للعمل وإعفاء من الجهاد إتماماً لمعنى التكافؤ والتقابل.

وكانت الجزية لا تؤخذ إلا ممن جرت عليه الموسى، ومعنى ذلك أنها تؤخذ من الرجال الأحرار البالغين العقلاء ويعفى منها الصبيان والنساء والشيوخ والمرضى والمغرمين "الذين ليس في أيديهم من الدنيا شيء". وقد اختلفت الجزية من منطقة إلى أخرى بقدر يسار أهل المنطقة إلا أنها في المعدل كانت تقسّم إلى ثلاثة أصناف أشرنا إليها سابقاً.

وكان زعماء المنطقة أو دهاقنتها مسؤولين عن جباية الجزية وتسليمها إلى عامل الخراج أو الأمير. وقد استعانت الدولة بالدهاقين من أهل البلد لأن لديهم الخبرة الكافية في مناطقهم تساعدهم على الجباية.

وبمرور الزمن ظهر ما يشبه (نظام الضمان) في جباية الجزية، أي أن جزية قرية ذميّة تضمن من قِبل أحد الدهاقين أو الزعماء المحليين أو الموظفين الإداريين الذي يتعهد بدفع مقدار معين إلى الدولة، وله بعد ذلك أن يجبي الجزية كما يشاء. وقد حصلت شواهد عدة على تعسف هذا الضامن وجبايته مقادير كبيرة من المال أكثر بكثير مما تعهد بدفعه إلى الخزينة.

وتؤكد كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية إلى تعسف العمال أحياناً في الجباية حيث يتركونها بأيدي الدهاقين الذين يستعملون وسائل التعذيب لاستخراج الأموال من الناس ويسيئون التصرف. وقد أشار أبو يوسف القاضي على الخليفة الرشيد بضرورة مراقبة عمال الجباية والقضاء على ظاهرة التعسف والابتزاز. على أن هذه الظواهر لم تكن قاعدة عامة متبعة حيث نستطيع القول بأن الخلافة عاملت أهل الذمة عموماً بروح من العدل والتسامح، إذا قارنا ذلك بمعاملة الساسانيين والبيزنطيين، مستندة في ذلك إلى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من ظلم معاهداً أو كلّفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة". وقد انعكس ذلك على موقف معظم الفقهاء المرن من أهل الذمة.

يبدو أن الجزية رفعت في ظروف معينة عن فئات من أهل الذمة وخاصة في مناطق الحدود والثغور، من أجل كسب ولائهم للدولة العربية الإسلامية ومقابل أن يكونوا أعواناً وعيوناً للمسلمين ضد العدو. كما أعفت الدولة رجال الدين والرهبان أحياناً من الجزية شرط ألا ينتحلوا صفة التدين ويلبسوا لباس رجال الدين والرهبان.

كانت الجزية في البداية أحد أهم المصادر للواردات، ولكن تحول سكان البلاد المفتوحة إلى الإسلام أدى بمرور الزمن إلى تضاؤل واردات الجزية حتى أنها أصبحت تسمى "الجوالي" وربما كانت هذه التسمية مأخوذة من جالية مما يدل على قلة عدد دافعي الجزية.

(5) الخراج (ضريبة الأرض): (55)

وكانت تؤخذ عادة على المساحة زرعت أم لم تزرع حسب الشروط التي وضعها الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

فلقد أشرنا سابقاً بأن الخليفة عمر بن الخطاب هو الذي قرر القواعد العامة لضريبة الأرض (الخراج). فقد كتب سعد بن أبي وقاص إلى الخليفة عمر بن الخطاب بعد فتح العراق يخبره "أن الناس سألوه أن يقسّم بينهم مغانمهم وما

أفاء الله عليهم". إلا أن عمر بن الخطاب بثاقب بصيرته وحسن تدبيره قرر ترك الأرض لأصحابها مقابل وضع الخراج عليها، وبهذا تكون فيئاً للمسلمين "المقاتلة والذرية" وكذلك لمن يأتي بعد هؤلاء من الأجيال القادمة. وكتب بذلك إلى سعد بن أبي وقاص في العراق: "إذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس به إلى المعسكر من كراع أو مال وأقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرض والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فإنك إن قسّمتها بين من حضر لم يكن لمن بقي بعدهم شيء".

وكانت الخطوة التالية التي اتخذها عمر بن الخطاب هو مسح السواد (العراق) حيث انتدب لذلك عثمان بن حنيف فمسح السواد فوجده 36 ألف جريب من تخوم الموصل شمالاً إلى بلاد عبادان جنوباً، ومن منقطع الجبل من أرض حلوان شرقاً إلى أطراف القادسية المتصلة بالعذيب غرباً. وبعد أن استشار عمر بن الخطاب عثمان بن حنيف قرر وضع الضريبة على الأراضي المزروعة وغير المزروعة في السواد "على كل جريب عامر أو غامر درهماً وقفيزاً" حيث إن هذا القدر لا يشق عليهم، وقد فرضت هذه الضريبة على الأرض سواء كان مالكها رجلاً أم امرأة أم عبداً، واستثنى من الضريبة مساكنهم.

(6) ضرائب أخرى:

لما تضخمت حاجات الدولة العباسية ومصروفاتها وكثرت مطالبها ونفقاتها وظهر نظام الاقطاع (الالتزام)، ظهرت ضرائب جديدة فرضت على منتوجات عديدة و خدمات متنوعة منها: (**56**) ضريبة الأسواق التي وضعت على الحوانيت في عهد المهدي بإشارة من وزيره أبي عبيد الله سنة 167هـ وكان واردها يدر سنوياً 12 مليون درهم في بغداد، (وضريبة الأحداث) وهي الغرامات التي تفرض على أصحاب الجنايات. وقد أمر المهدي عامله على خراج البصرة أن يضم إليه جباية ضريبة الأحداث.

وأنشئت المراصد في الموانئ لجباية ضريبة التجارة أو ما تسمى (ضريبة السفن) الرأسية في الميناء. وهناك ضرائب مرور على التجارة الداخلية في

مراكز تسمى المآصر نهرية أو برية. (وضريبة المواريث) حيث تجبي الدولة نسبة معينة من الورثة على ما يرثونه.

وفرضت ضرائب على المراعي، وعلى المنسوجات، وعلى الطواحين، وعلى الماشية.

ولعل أهم ما يلاحظ على الضرائب في العصور العباسية المتأخرة حيث سيطرت العناصر التركية والبويهية والسلجوقية على مقدرات الخلافة العباسية بالعراق، هو الزيادة في الضرائب التقليدية وسعي هؤلاء الأمراء الأجانب المتغلبين لاستحداث ضرائب جديدة. فضريبة الخراج بلغت النصف وشاع نظام الضمان والالتزام أو الاقطاع، وتدهورت الزراعة. وكثرت الضرائب الإقليمية بسبب التجزئة السياسية بعد ظهور الإمارات شبه الانفصالية في المشرق والمغرب وأدى ذلك إلى عرقلة حرية انتقال الأفراد والبضائع بين إقليم وآخر.

بل إن من نتائج فترة التسلط الأجنبي على الخلافة العباسية استفحال ظاهرة (المصادرات) واتخاذها سياسة عامة للدولة حيث تصادر الدولة أموال الوزراء ورؤساء الدواوين بعد إقالتهم. وقد زادت المصادرات إلى درجة عدت معها روتيناً تقليدياً متعارفاً عليه بعد إقالة كل وزير أو صاحب ديوان أو موظف كبير وغدا يشكل مصدراً مالياً مهماً للخزينة المركزية. وإذا كان لسياسة المصادرات ما يبررها أحياناً وفي حالات معينة أسيئ استعمالها من قبل الأمراء الأجانب وبعض الخلفاء فأصبحت دوافعهما لسد العجز المالي أو للانتقام الشخصي.

وقد ظهرت في الفترة العباسية المتأخرة ضرائب أخرى لم تكن معروفة مثل: ضريبة الأعشار على القبائل العربية الساكنة في غربي العراق. وضريبة على الصاغة سميت ضريبة الذهب. وكانت مجموع الضريبة التي استحصلت من سوق الماشية وسوق السمك والمدبغة والحوانيت قد بلغت في عهد الخليفة الناصر لدين الله سنة 604هـ ما مقداره 200 ألف دينار.

نفقات الدولة: (57)

إن الطريقة التي سارت عليها الدولة العربية الإسلامية عادة هي أن تسمح لكل والٍ بتقدير نفقاته والصرف عليها من إيرادات الولاية، ثم يرسل الفائض إلى (بيت مالٍ المسلمين) في العاصمة، ولكن هذه القاعدة لم تكن مطبقة دائماً في العصرين الأموي والعباسي، بل كانت الدولة المركزية تطلب المزيد من الأموال من الولاة لحاجتها الملحة للأموال.

(1) العطاء والرزق:

العطاء هو إعطاء الدولة للمقاتلة نسبة معينة من المال نقداً، أما الرزق فهو المواد العينية التي يستلمها المقاتلة لقاء خدمتهم في الجيش واستعدادهم الدائم لإسناد الدولة وعقيدتها الإسلام. وكان المال يرد في صدر الدولة العربية الإسلامية من الغنيمة والفيء والزكاة ومن جبايات ضرائب أخرى مستحدثة أشرنا إليها سابقاً.

لقد درَّت حركات الفتح الإسلامية المال الوفير على بيت المال في المدينة المنورة، وحين فكّر الخليفة عمر بن الخطاب بتحديد العطاء للناس دوَّن الديوان الذي كان ديواناً للمقاتلة. وأمر عمر رجالاً من أعلم الناس بالأنساب "أن يكتبوا الناس على منازلهم" ليكون التفاضل في العطاء قائماً على أساس القرابة من الرسول صلى الله عليه وسلم أولاً وعلى أساس السبق في الإسلام ثانياً، وعلى أساس ما قدّمه من خدمة للإسلام ثالثاً، وعلى أساس حاجته أخيراً.

وكان الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه قد ساوى بين الناس في العطاء، إلا أن عمر كان له رأي آخر عبَّر عنه بقوله: "لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه" وخطب في الناس وقال: "... ولكنّا على منازلنا من كتاب الله وقسمنا من رسول الله فالرجل وتلاده في الإسلام والرجل وقدمه في الإسلام والرجل وغناه في الإسلام والرجل وحاجته في الإسلام".

وبدأ ببني هاشم ثم بقريش ثم بالأنصار ثم أهل السابقة في الإسلام من غير هؤلاء. ولم يفرّق عمر بين العرب ومواليهم وكتب إلى قادته في الأمصار: "من

أعتقتم من الحمراء (الموالي) فأسلموا فألحقوهم بمواليهم لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن أحبوا أن يكونوا قبيلة وحدهم فأجعلوهم أسوة في العطاء".

وقد انتظم العرب المسلمون في الأمصار على أساس العشائر أو القبائل، وكانت العشائر المتقاربة في النسب تجمع ضمن وحدات كبرى. وبذلك جعلت بعض المدن أخماساً أي خمسة قبائل كبيرة وجعلت مدناً أخرى أرباعاً أي أربعة قبائل رئيسية وهكذا. وكان على كل عشيرة "عريف" مسوؤل عن الأمن ومعه سجل بأسماء أفراد العشيرة ومواليها و مقدار عطاء كل فرد وهو الذي يوزع العطاء نقدياً كان أم عينياً، ذلك لأن عمر بن الخطاب كان قد فرض لكل شخص رجلاً كان أم امرأة جريبين من الطعام شهرياً وهذا هو العطاء العيني أو (الرزق).

وكان العطاء يدفع سنوياً، وقد جعله عمر بن الخطاب في الحجاز كما أشرنا على أساس القرابة من الرسول صلى الله عليه وسلم والسابقة في الإسلام فأعطى بني هاشم حفاظاً على منزلتها وقرابتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كافأ بقية المسلمين على قدر دورهم وجهادهم في الدولة. فمن أسلم قبل بدر من المهاجرين والأنصار ومواليهم كان عطاؤهم أكثر ممن أسلم بعد بدر وهذا يأخذ عطاء أكثر ممن أسلم بعد الحديبية وهكذا.

إلا أن القاعدة المتبعة في الحجاز لم يكن من الممكن تطبيقها في الأمصار، فاتخذ عمر بن الخطاب أسساً جديدة: "ففرض لمن شهد الفتح وقاتل عن أبي بكر ومن ولي الأيام قبل القادسية ثلاثة آلاف ثلاثة ألاف، فرض لأهل القادسية وأهل الشام (اليرموك) ألفين ألفين، وفرض لأهل البلاء منهم ألفين وخمسمائة، وفرض لمن بعد القادسية واليرموك ألفاً، ثم فرض للروادف الثني خمسمائة خمسمائة، وللروادف الثليث بعدهم ثلثمائة ثلثمائة، وساوى كل طبقة في العطاء قويهم وضعيفهم عربهم وعجمهم، وفرض للروادف الربيّع على مائتين وخمسين وفرض لمن بعدهم على مائتين".

وقد جعل عمر بن الخطاب للنساء مائتين درهم وللأطفال أول ولادتهم مائة درهم. وحين دخل الأساورة (الفرسان العجم) الإسلام، أمر عمر واليه على

البصرة أبا موسى الأشعري أن يلحقهم على قدر البلاء في أفضل العطاء وأكثر شيء أخذه أحد من العرب ففرض لمائة فارس منهم في ألفين ولستة فرسان في ألفين وخمسمائة. ولما كانت الأمة كلها مقاتلة فلم يكن في صدر الإسلام كبير فرق بين المقاتلة والمسلمين، لأن المسلمين كلهم تقريباً كانوا جنداً للدولة يلبون نداءها للنفير العام. ولكن بدأ الافتراق بين المقاتلة وبقية المسلمين ينمو تدريجياً حتى بدا واضحاً في أواخر العصر الأموي حين زاد عدد من أسلم من غير العرب وتباطأت حركة الفتوحات واستقر العرب في الأمصار والأقاليم واشتغلوا بالزراعة والتجارة والحرف والعلوم وفضّلوها على مهنة الجندية. ولم يكن من الممكن عملياً فتح باب العطاء وإطلاقه لكل عربي ومسلم في المجتمع الإسلامي. ويبدو أن أهل العطاء قد تحدد وتوقف في أواخر العصر الأموي ثم العباسي على المقاتلة المستعدين للقتال بالدرجة الأولى وإن كان يضاف إليه بين آونة وأخرى عدد جديد ممن لم يكونوا يأخذونه، وربما كان يصار إلى تدوين قوائم جديدة بأهل العطاء الجدد من الوافدين إلى الأمصار أو الأقاليم. على أن ذلك لم يكن يشمل كل القبائل مما سبب تذمراً.

ويبدو أن الحد الأعلى للعطاء في العصر الأموي هو ألفان وخمسمائة ويسمى (شرف العطاء) وكان يعطى لذوي الخبرة والتجربة من المتقدمين في السن ولمن يبدي شجاعة في القتال، وكان عدد من في شرف العطاء يبلغ حوالي عشر المقاتلة في كل مصر. أما الحد الأدنى للعطاء فهو مائتي درهم. وبين هذين الحدين أصناف أخرى عديدة. إلا أن شرف العطاء لم يثبت على مقدار محدد بل كانت نسبته تنخفض أو ترتفع حسب الظروف.

وقد استخدم العطاء في العصرين الأموي والعباسي وسيلة سياسية لصالح الدولة، وعلى سبيل المثال لا الحصر فقد زيدت أعطيات أهل الكوفة في عهد معاوية بن أبي سفيان في محاولة لكسبهم للدولة، ومُنع أهل العطاء أعطياتهم تهديداً أو تحذيراً لهم، وزاد مصعب بن الزبير أهل العراق أعطياتهم مائة مائة. ووعد عبد الملك بن مروان أهل العراق بزيادة عطائهم خلال ثورة عبد الرحمن بن

الأشعث. وزاد أبو العباس السفاح العطاء في أول عهده بالخلافة ولكن المنصور عاد فأنقصه خلال عهده.

ومن الطبيعي أن العطاء كان يصرفه المقاتل في تجهيز نفسه بالسلاح والعدَّة للقتال. كما يصرف منه على عياله ومؤونتهم ومرافقهم، وفي رواية تاريخية كان لا يقبل من رجل له مائة دينار إلا فرس عربي مدرع وسيف ورمح ونبل وقوس كعدَّة للقتال.

(2) **رواتب الموظفين:**

كانت الدولة العربية - الإسلامية وخاصة في العصرين الأموي والعباسي تضم كادراً ضخماً من موظفي الإدارة والدواوين (الكتّاب والقضاة والوزراء وشيوخ المدارس وعلمائها وغير ذلك من الموظفين. ومع أنه لم تردنا معلومات مفصلة عن رواتب كل أصناف الموظفين أنَّ رواتبهم كانت تشكِّل نفقات لا بأس بها من خزينة الدولة.

(3) **وكانت الزكاة والصدقات:**

تجبى من قِبل الدولة ومن ثم تصرف في وجوهها المتفق عليها شرعاً، على الرغم من أن صرف الزكاة والصدقات غدت عموماً أموراً شخصية تخص الفرد ولا دخل للحكومة فيها خاصة في العصور العباسية الأخيرة فما بعد.

(4) **وكان من واجبات الدولة نشر الإسلام واللغة العربية لغة القرآن الكريم**، ولذلك كان الخليفة ينفق في سبيل هذا نسبة من واردات الدولة لبناء المساجد وترميمها وبناء الربط وبناء المدارس والكتاتيب لتعليم القرآن ونشر الإسلام.

(5) **وكانت الدولة تخصص مالاً وفيراً لمشروعات الري** وحفر القنوات والجداول واستصلاح الأراضي.

(6) **الخدمات العامة:**

وقد اهتمت الدولة بالخدمات التي توفر الراحة للناس ومنها بناء الخانات للمسافرين والاهتمام بنظافة المدن. واهتمت الدولة بالمرضى المزمنين وبالأيتام

ووكلت بهم من يدبر أمورهم، وقد شمل ذلك أهل الذمة ممن كبرت سنّه وغدا عاجزاً عن العمل أو تدبير أمر معاشه. وكانت الدولة تتفق على عملية سك النقود وسحب النقود القديمة أو التي استهلكت بسبب التداول وأوكلت ذلك إلى موظفين وعمال في دور الضرب تمنحهم رواتب معينة.

(7) **توطيد الأمن الداخلي والخارجي:**

وكانت الدولة تنفق نسبة كبيرة من وارداتها على إجراءات توطيد الأمن والاستقرار الداخلي، وهذا يتطلب الكثير من أساليب الإغراء والكسب والوعد والوعيد وبث العيون والأرصاد للتحري على تحركات أهل الشغب والمصطادين في الماء العكر.

أما بالنسبة للأمن الخارجي فكانت الدولة تنفق باستمرار على عمليات تحسين الثغور والعواصم والربط على حدود الدولة الشرقية والشمالية. وكذلك على بناء أسوار للمدن وترميمها، كما باتت الدولة تجهز جيشها بعدد جديدة متطورة كالدبابة والمنجنيق ورأس الكبش والنفط وما تتطلبه الأسلحة الجديدة من ألبسة وعدة بالنسبة للمقاتل.

كما اهتمت الدولة بالقوة البحرية وبناء الأسطول في (دور صناعة السفن) وخاصة على السواحل البحرية في الخليج العربي والبحر المتوسط والبحر الأحمر (القلزم)، وقد تطلب كل ذلك نفقات باهظة.

(8) **كما كانت للدولة مصانع تتعلق بالخدمات والمصالح العامة** مثل المنسوجات والطراز والورق (الكاغد) ودور ضرب السكة وغيرها تنفق عليها.

(9) ولعل من نافلة القول بأن **الحروب التي خاضتها الدولة الإسلامية ضد البيزنطيين والأتراك الشرقيين** خاصة بعد توقف الفتوحات نسبياً في العصر العباسي، وكذلك الحركات والاضطرابات الداخلية كانت مصدراً كبيراً لزيادة النفقات والمصروفات.

- **الدواوين المختصة بالشؤون المالية وتطورها في العصر العباسي:**

إن الدواوين ذات العلاقة بالأمور المالية غدت عديدة في العصر العباسي بسبب ازدهار الحياة الاقتصادية وحاجة الدولة والمجتمع، وإذا تابعنا حسين كساسبة في تصنيف الدواوين يمكننا حصرها بالتالي: بيت المال- ديوان الخراج- ديوان الصدقات- ديوان النفقات- ديوان الصوافي- ديوان الضياع- ديوان المصادرات. ومن الطبيعي أن لكل ديوان من هذه الدواوين أزمة تشرف عليها وتراقب حساباتها وتفتش سجلاتها.

وقد أشرنا في مناسبة سابقة إلى بيت المال وإلى ديوان الخراج بوصفهما من أهم دواوين الدولة العربية الإسلامية منذ عقودها الأولى. ومن هنا جاءت تسمية ديوان بيت المال (بالديوان السامي) لأنه أصل الدواوين ومرجعها إليه، ويتفرع منه دواوين فرعية أخرى عديدة كل له اختصاصه، فهو ينظر في مالية الدولة من حيث الواردات والنفقات، وهو بذلك (بيت مال المسلمين). أما (بيت مال الخاصة) فهو بيت مال الخليفة والمقربين من الأسرة الحاكمة فتهتم بواردات ضياع الخليفة وأسرته، وغيرها من الأموال الخاصة.

أما ديوان الخراج فمهمته الأولى جباية الخراج (ضريبة الأرض) وتحفظ فيه سجلات تقدير الضرائب في جميع أرجاء الدولة، ومقدارها وطريقة جبايتها، ولما كان اقتصاد الدولة زراعياً، فالخراج عماد الدولة ومورده الأساسي، وقد تشعبت مجالاته في العصر العباسي بالنظر لكثرة موارده ولتنوع الضرائب التي يشرف على جبايتها، فبالإضافة إلى الخراج كان الديوان مسؤولاً عن ضريبة الجزية وضريبة الصدقات وعشور التجارة. وربما أوكلت له مهام جمع ضرائب أخرى. **(58)**

الدواوين المختصة بالشؤون المالية في العصر العباسي

أما ديوان النفقات ويرأسه صاحب ديوان النفقات، فمهمته متشعبة لأنه ينظر في كل وجوه النفقات في الدولة **(59)**. ومن هنا فلابد أن يكون رئيسه حاذقاً في الحساب وعارفاً بمصطلحاته في الدواوين الأخرى. ومتمرساً بالموازين والمكاييل

وأسعار البضاعة وفوق ذلك بالرسوم السلطانية، ولذلك كان الخلفاء العباسيون يختارون الثقاة لرئاسة هذا الديوان. (60)

إن هذا الديوان يشرف على كل مصروفات الدولة بما في ذلك الجيش ودار الخلافة، وإليه ترفع كل الحسابات للتصديق عليها بعد مراجعتها والتيقن من صحتها، ولذلك فإن اتصاله كان وثيقاً (ببيت المال) المسؤول الأول عن الواردات والنفقات المالية، ذلك أن من أهم واجبات صاحب (بيت المال) الإشراف "على ما يرد إليه من الأموال وما يخرج من ذلك في وجوه النفقات والإطلاقات، ويجب أن تمر به الكتب التي فيها حمل مال قبل انتهائها إلى دواوينها لتثبت فيه"، وكذلك الكتب القادمة من الدواوين الأخرى مطالبين بالأموال.

وكما هي الحال في الدواوين الأخرى فقد كان لهذا الديوان مجالس متعددة تضم عدداً كبيراً من الكتّاب (الموظفين) وأهم هذه المجالس: (61)

- مجلس الجاري: ويقوم بتتبع نفقات المرتبطين بدار الخلافة من الحشم الذين يتلقون الأرزاق وتصنيفهم حسب راتبهم والمهمات الموكلة إليهم. كما يتضح ذلك من قوائم نفقات بلاط الخليفة المتوكل والمعتضد وغيرهما من الخلفاء التي حفظها لنا بعض المؤرخين والأدباء والجغرافيين.
- مجلس الإنزال: ويقصد به ما يهيئ من طعام للضيوف والزوار. مهمته محاسبة المتعهدين من التجار الذين يتعاملون مع الدولة في تجهيز المواد التموينية من لحوم وخبز وحلوى وفواكه وزيت وغيرها كثير .. كما يشرف على نفقات خزائن الكسوة والخلع والفرش والستائر وأرزاق الطباخين والبوابين وغيرهم ممن لهم علاقة بخدمة دار الخلافة.
- مجلس الكراع: وهو ينظر في شؤون الحيوانات والطيور في دار الخلافة وتأمين غذائها وأرزاق العاملين على خدمتها، ومحاسبة التجار المزودين لاحتياجاتها.
- مجلس البناء والمرمّة: ويقوم بالإشراف على العقارات الرسمية التي تمتلكها

الدولة، فكان ينفذ خطط الحكومة في بناء الأبنية المطلوبة ويرمم الأبنية القديمة أو الآيلة للسقوط، وكان يضم عدداً كبيراً من المهندسين والمختصين في شؤون البناء والعمارة والديكور.

- مجلس بيت المال: واختصاصه الإشراف على حسابات ديوان النفقات وتدقيقها وضبطها بالتعاون مع ديوان بيت المال.
- مجلس الحوادث: وينفق هذا المجلس على الطوارئ وغير المتوقع من الحوادث ويدخل في ذلك الجوائز والهبات التي تمنح للوفود، وكذلك الصلات التي يأمر بها الخليفة للشعراء والأدباء والفقهاء وغيرهم.

أما ديوان الصدقات فمهمته جمع موارد الصدقات من أموال ظاهرة كالمواشي والثمار والزروع من وارد أرض العشر، وكذلك عشور التجارة من بضاعة التجار المسلمين. أما وارد أرض العشر فهي في الواقع أراضٍ نقلت من الخراج إلى العشر بعد أن خرجت من أيدي أهلها إلى المسلمين أو أسلم عليها أهلها فاعتبرت عشرية، ومن اختصاص ديوان الصدقات. على أن طبيعة هذه الأراضي كانت تتغير من فترة إلى أخرى، وكان جباة الخراج يجبون أحياناً أراضي العشر. ومن الطبيعي أن يكون من مسؤوليات ديوان الصدقات توزيع أموال الصدقة على مستحقيها.

أما ديوان الضياع فتحدد مسؤولياته بموارد الضياع العائدة للخلافة والتي صودرت في الأصل من العهود السابقة قبل الأمويين والعباسيين، وزاد عليها العباسيون بطرق شتى. وكانت أراضي الضياع منتشرة في الأقاليم المختلفة وتنوعت مواردها من خراجية وعشرية أو تعطى بالمزارعة. وتتداخل صلاحيات ديوان الضياع مع (ديوان الصوافي)، لأن الصوافي هي كذلك الأراضي التي استصافها السلطان من العهود السابقة، ويقوم الديوان باستغلالها وتأجيرها وتثبيت مواردها السنوية لحساب الخليفة أو الأسرة الحاكمة.

ديوان المصادرات:

المصادرة مصطلح إداري (62) استخدم بكثرة في الإدارة الإسلامية في العصر العباسي. ويأتي من الصدر أي مجابهة الشخص صدراً لصدر أو وجهاً لوجه بالوقائع. ويقوم الديوان بمصادرة الأموال التي حصل عليها موظف الدولة بوسائل غير شرعية وغير قانونية بسبب سوء استغلاله لوظيفته، والوسيلة هي إجبار الموظف على الإقرار برصيده المالي، ومن ثم مصادرته رسمياً حتى ولو استدعى الأمر إلى استخدام القوة والتعذيب والسجن.

وقد شاعت المصادرات في العصر البويهي أو قبله بقليل في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ولعل الجذور التاريخية لسوء استغلال الموظف لوظيفته وابتزاز بعض الأموال بطريقة غير شرعية تعود إلى الفترة الأموية (63) حيث عاقب الوالي الحجاج الثقفي بعض الموظفين، كما عاقب الخليفة عبد الملك بعض الكتّاب في الدواوين، ولكن إنشاء مؤسسة باسم (ديوان المصادرات) يعود إلى أواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي (64). وأن الأموال المسترجعة كانت تودع في بيت مال المظالم. وقد ظهرت المصادرات بدايةً في فترة النفوذ التركي(العصر العباسي الثاني) بسبب تدخل القادة العسكريين في مالية الدولة. وكان الوزير محمد بن عبد الملك الزيات مشهوراً بتشدده في تعذيب المتهمين لدرجة تهديدهم بالحرق بالنار في تنور خصص لذلك، إلا أن الوزير نفسه تعرض للعذاب في عهد الخليفة المتوكل، حيث كان نجاح بن سلمة صاحب ديوان المصادرات. (65) وقد عوقب أحمد بن الخصيب سكرتير القائد التركي أشناس من قبل الوزير الزيات باستحصال مليون دينار منه، ولكن هذا الشخص نفسه أصبح وزيراً في عهد المنتصر!!

ثم غدت المصادرة إجراءً اعتيادياً، متبعاً في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي يتعرض لها العديد من عمال الخراج وأصحاب الدواوين والوزراء دون أن تسيء إلى سمعتهم، فالموظف كان بالإمكان إعادة استخدامه ثانية في الخدمة دون أن تمس بشرفه الوظيفي، فقد تعرض وزراء عدة مثل ابن الفرات وعلي بن

عيسى آل الجراح للمصادرة. ثم أعيد تعيينهم وزراء في فترة لاحقة (66). وقد أطلق على الديوان في فترات متأخرة اسم (ديوان الاستخراج) وصاحبه المستخرج.

تطور النظام النقدي في الفترة العباسية: (67)

يعرفنا الجغرافي الإسلامي ابن خرداذبة الذي كتب كتابه المسالك والممالك في العصر العباسي على غزارة التداول النقدي بسبب وفرة النقود الذهبية والفضية. ويتكلم عن الازدهار الاقتصادي والنهضة العمرانية ونشاط التجارة البينيّة في أقاليم العالم الإسلامي وبين هذه الأقاليم والعالم الخارجي. والواقع أن توتفر إمكانات ضخمة من المعادن الثمينة بدأ منذ الفترة الأموية حيث توسع العالم الإسلامي إلى مناطق واسعة فيها مناجم غزيرة من هذه المعادن.

لقد استخدمت الدولة العربية الإسلامية الذهب لضرب الدينار denarios واستخدمت الفضة لضرب الدرهم drachme واستخدم النحاس والقصدير لضرب الفلوس phollis. إن أهم ظاهرتين حدثتا مع تأسيس الدولة الإسلامية واتساعها في رأي لويس لومبارد هما: تدفق الذهب، واستغلال مناجم جديدة من الفضة. أما بالنسبة للذهب فقد أصبح ممكناً إعادة المخزون من الذهب للتداول من خلال سيطرة الدولة على ذهب القصور الملكية للأسر المالكة القديمة وذهب الكنائس والمعابد التي كان لديها مدخرات كبيرة، وما هو يدخر في معابد الفراعنة بعد ضم مصر إى الدولة الإسلامية، وقد تعهد جماعة من المنقبين للدولة بإخراج هذه المدخرات وتسليم خمسها لبيت المال. وتشير الأخبار إلى عثور المنقبين على آلاف عدة من الكيلوغرامات من الذهب في قبر توت عنخ أمون، أما الذهب الجديد فهو الناتج من عمليات التعدين في مناجم أصبحت ضمن دار الإسلام مثل القوقاز وأرمينية وجبال الأورال والتبت والدكن ومناجم شرقي أفريقيا (سفالة) وغربها حيث بلاد التبر في السنغال والنيجر خاصة بعد تقدم تقنيات معالجة الذهب وغدا بالإمكان الحصول على ذهب نقي مصهور على شكل قضبان.

أما معدن الفضة فكان يتواجد في الأندلس وجبال أطلس في المغرب وأرمينية وشمالي بلاد فارس وآسيا الوسطى والشاس وكابل في أفغانستان، على أن أهم منطقتين هما الأندلس وآسيا الوسطى حتى شمال بلاد فارس.

أما معدنا النحاس والقصدير اللذان تصنع منهما الفلوس، فكان قبرص المصدر المهم للنحاس في قبصرص ثمَّ المغرب وشمال أفريقيا وإسبانيا (الأندلس) وبلاد القفقاس، أما القصدير فيستورد من الجزر البريطانية وماليزيا. وكانت عُمان مصدراً مهماً للنحاس.

وفي البداية لم تعمل دور سك النقود الإسلامية أكثر من تكرار سك النماذج الساسانية والبيزنطية مع بعض التغييرات، حتى جاء الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان وفي حوالي 75هـ وكجزء من سياسة التعريب لتأكيد سيادة الدولة العربية الإسلامية فقد سكت الدولة نقوداً عربية إسلامية، وقد غدا للنقد الجديد عيار جديد وشكل جديد بكتابات عربية. وقد اختلف التبادل بين الدينار والدرهم حسب الظروف ولكنه تراوح بين 11 أو 15 أو 22 درهماً للدينار الواحد، وكانت نسبة النقاء للدينار والدرهم عالية ومستقرة في كثير من الأحيان بلغت 96% و98%. وقد أشرنا إلى ذلك في كلامنا عن الأمويين.

وكانت الدولة تتبع نظام النقد المزدوج: الدينار الذهبي والدرهم الفضي، فكانت المعاملات الرسمية تجري على نظام النقدين، وقد يشيع استخدام إحدى العمليتين في وقت ما، وقد يكثر استخدام أحدها في أقاليم دون أخرى، وقد يكون التعامل بالوزن أو بالعد.

وكانت الدولة تشرف على دور ضرب النقود (السكة)، بل أنها كانت من مسؤوليات الخليفة المباشرة. ومن هنا فقد انتقد هارون الرشيد حين فوّضى هذه المسؤولية إلى البرامكة، ولكن الرقابة كانت دقيقة وشديدة لمن يزيد أو ينقص في نسبة المعدن أو يكثر من خلطه بمعادن رخيصة. وكان هناك (نقود الصلة) من دنانير ودراهم وزن كل منها أضعاف قيمة النقود الاعتيادية، وهناك (نقود تذكارية) تضرب في المناسبات أو أثناء تولية العهد لأحد أبناء الخليفة أو تخليداً لانتصار الدولة على أعدائها.

ومن الطبيعي أن النقود الجيدة هي تلك التي تضرب على عيار صحيح من ذهب أو فضة نقي نسبياً، أما النقود غير الجيدة فهي تلك التي تكون نسبة المعدن الرخيص عالية. وكان لهذه النقود أسماء متنوعة مثل (الستوقة) وهي دراهم تصنع من نحاس وتطلى بطبقة من الفضة!! (والزيوف) أي المزيفة حيث تكون نسبة المعادن الرخيصة كبيرة. وهناك دنانير مقروضة (قراضة) أو مكسورة من أحد أطرافها (المثلومة) وربما لا يقبلها التجار ولا الحكومة في الجباية. وقد تقبل بقيمة تقل عن قيمة النقود الجيدة. وقد أيد الفقهاء الدولة في عدم قبولها للنقود الرديئة.

ومع أن السكة تضرب رسمياً بأمر الخليفة العباسي وفي دور الضرب الرسمية المنتشرة في العاصمة ومدن أخرى مهمة، إلا أن الناس كان يحق لهم جلب كميات من الذهب أو الفضة إلى دار الضرب لتضرب لهم نقوداً، لأن ضرب النقود خارج دار الضرب الرسمية كانت تعد جريمة يعاقب عليها القانون. ويرى عبد العزيز الدوري (68) أن ازدهار التجارة وحاجة الدولة إلى النقود أديا إلى تأسيس بيوت مالية (مصارف) ويعود أصل هذه المصارف إلى الجهابذة والصيارفة. أما الجهابذة فهم تجار عملوا في الصيرفة والائتمان، أما الصيارفة فكانوا في الأصل يعملون بصرف النقود، ولكن الحركة التجارية دفعتهم إلى توسيع معاملاتهم فقبلوا الودائع وسلّفوا النقود لمن يحتاج. على أن هذين التعريفين لا يحددان تماماً اختصاصات الصيرفي والجهبذ، بل شملت اختصاصاتهما أموراً أخرى، فالجهبذ على سبيل المثال يمكن أن يطلق على كاتب الخراج واستخدم الجهبذ لجباية الخراج في بعض الأقاليم، ويمكن أن يكون محاسباً عند بعض الولاة، وقد استحُدثَ في بغداد "ديوان للجهبذة" وظيفته إعداد حسابات بالوارد والخارج من الأموال المستحصلة من الضرائب وتقديمها إلى بيت المال.

وحين أصبح "الجهابذة" أصحاب بيوت مالية كبيرة استعانت بهم الدولة لتسليفها ما تحتاجه من أموال، وحدث ذلك مع بدايات القرن الرابع الهجري/

العاشر الميلادي، فظهرت أسماء لجهابذة "رسميين" تتعامل معهم الدولة. وكانت مصادر أموال الجهابذة متنوعة: لعل أولها ما يتأتى لهم من أرباح طائلة من تجاراتهم، وثانيها من ودائع الوزراء وكبار موظفي الدولة، أما ثالثها فمن تفويض الدولة لهم جباية ضرائب بعض الأقاليم مقابل تسليفها النقود مقدماً. وبجملة واحدة أن فالجهبذ بالإضافة إلى عمله بالتجارة غدا صاحب بيت مالي يسلف الأموال ويحفظ أموال الأشخاص الذين يتعاملون معه.

أما الصراف فمن واجباته الرئيسية تقييم النقود من حيث الجودة. وكذلك صرف النقود وتحويلها من دينار إلى درهم وبالعكس. ثم توسعت الخدمات التي يقدمها الصراف بازدهار النشاط التجاري فأخذ يعمل بالتسليف، ويقبل الودائع، ويقوم بالتعامل مع دار الضرب لسك النقود نيابةً عن الناس. ولعل أهم مصدر لأموال الصرافين هي الودائع التي يودعها الناس الموسرون لديهم، وكذلك كانت معاملاتهم في الصرف والقروض تجلب لهم أرباحاً لعلو نسبة الفائدة التي يتقاضونها.

أما وسائل المعاملات فأهمها السفتجة والصك. أما الأولى فهي وسيلة لتصفية حسابات التجار مع بعضهم في الأقاليم الأخرى. وقد استخدمها الولاة لإرسال ما زاد من دخل ولاياتهم إلى العاصمة بغداد، على شكل حولات أو كمبيالات مالية لتجنب مخاطر الطريق والسرقات. أما الصك فهو أمر خطي بدفع مقدار من النقود إلى الشخص المسمى به، وكانت عادة تكتب وتصرف في المدينة نفسها.

هوامش (النظام المالي)

الفصل الخامس

(1) تناول عدد من المؤرخين النظام المالي والسياسة المالية للدولة العربية الإسلامية في القرون الإسلامية الأولى، فبالنسبة لفترة الرسول صلى الله عليه وسلم والفترة الراشدة كانت بحوث ومؤلفات صالح أحمد العلي من أحسن ما كتب في الموضوع وخاصة عن أراضي المغانم والعطاء في الإسلام في كتابه (الدولة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم). وعالجها كل من هاشم الملاح ونبيه عاقل وضيف الله البطاينة ونجدت خماش وحمدان الكبيسي وغيداء خزنة كاتبي ضمن مؤلفاتهم. أما السياسة المالية في الفترة الأموية فقد عالجها عبد العزيز الدوري في كتابه (مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي)، كما عالجها كل من ولهاوزن ودانيال دنيت، وصالح أحمد العلي (في التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية . . .) ونبيه عاقل وعواد الأعظمي والحبيب الجنحاني في (دراسات مغربية . . .) ومحمد خريسات في مقالاته (عن القطائع في صدر الإسلام والعصر الأموي) ومحمد مراد في معالجته للأراضي والسلطة في عهد الخلافة.

ومما لا شك فيه أن الاهتمام بالسياسة المالية في العصر العباسي كان أكثر بكثير من العهود التي سبقته، وكان الباحث المبرَّز في هذا المجال عبد العزيز الدوري في أطروحته عن (تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري) وفي (مقدمته عن التاريخ الاقتصادي العربي) وفي بحوثه عن نشأة الاقطاع. كما تطرق أحمد عبد الحليم حسن إلى (أنظمة استثمار الأرض في العصر العباسي). وعالج محمد بطاينة محاور عديدة من السياسة المالية للدولة الإسلامية. وكان الاقطاع في الفترة العباسية وما بعدها من الموضوعات الجذابة بالنسبة للباحثين من عرب ومستشرقين فبالإضافة إلى ما أشرنا إليه سابقاً عالج حسن منيمنه نشوء الأقطاع في الإسلام وتناول سليمان خرابشه الأقطاع السلجوقي، وشارك في هذه المعالجات إبراهيم طرخان والفضل شلق والمؤرخ الياباني ساتو.

ولم يقصّر المستشرقون في هذا الباب ونشير هنا إلى كلود كاهن وآن لامتبون وهاملتون جب وجوايتان ولومبارد ودانيال دنيت وولهاوزن ولكوهارت وآشتور يودوفتش وريتشارد. إن هذه المعالجات وعلى الرغم من تباين تفاسيرها ووجهات نظرها، أغنت معلوماتنا عن النظام المالي الإسلامي ووسعت من المحاور والمظاهر التي أبدع المستشرقون في تناولها بمنهج تاريخي سليم.

(2) راجع التفاصيل في صالح أحمد العلي، الدولة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، بغداد، 1988م (التنظيمات المالية).

(3) ابن سعد، طبقات، 2- 1/42. - ابن شبه، تاريخ المدينة، 229. - صالح العلي، ملكيات الأراضي في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، مجلة كلية الآداب والعلوم، عدد 1، 1956م.

(4) البلاذري، فتوح، 370. - الطبري، تاريخ، ج4، ص5. - أبو يوسف، الخراج، ص24. - هاشم الملاح، الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة، 378 فما بعد. - نبيه عاقل، تاريخ بني أمية، دمشق، 1975، 257. -

(5) أبو يوسف، الخراج، 122، 123- 125.

(6) ولهاوزن، تاريخ الدولة العربية، 263 فما بعد. - دنيت، الجزية والإسلام (مترجم)، 29 فما بعد.

(7) أبو يوسف ، الخراج ، 142 .- الطبري ، تاريخ ، ج3 ، 367 .
(8) البلاذري ، فتوح ، 330 .
(9) أبو يوسف ، المصدر السابق ، 37 .
(10) ابن سلام ، الأموال ، 283 .
(11) الطبري ، تاريخ ، ج3 ، 344 .
(12) أبو يوسف ، المصدر السابق ، 122 ، 123 فما بعد .
(13) المصدر نفسه ، 134 .
(14) يحيى بن آدم ، الخراج ، 17 البخاري ، صحيح (كتاب الزكاة) .- صبحي الصالح ، النظم الإسلامية ، 367 .
(15) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، 128 .
(16) فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، 86 ، فما بعد .
(17) أحمد عبد الحليم يونس ، تطور أنظمة استثمار الأراضي الزراعية في العصر العباسي ، بيروت ، 1986م ، ص24 .
(18) محمد عبد القادر خريسات ، القطائع في العصر الأموي ، مجلة دراسات م 16 عدد 3 ، 1989 ، ص32 .
(19) ابن عساكر ، تاريخ دمشق (تهذيب) 1979 ، ج1 ، 184 .
(20) البلاذري ، أنساب الأشراف ، ق3 ، ج1 ، 20 .
(21) محمد خريسات ، المرجع السابق ، 35 فما بعد .
(22) أبو يوسف ، الخراج ، 105 .- الجهشياري ، الوزراء ، 61 .- الماوردي الأحكام . . ، 168 .
(23) الطبري ، تاريخ ، ج6 ، 381 .- ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ج3 ، 416 .
(24) ولهاوزن ، الدولة العربية وسقوطها ، 265 .- دنيت ، الجزية والإسلام (مترجم) ، 1960 ، 29 .- نبيه عاقل ، تاريخ بني أمية ، دمشق ، 1975 ، 268 فما بعد .
(25) ابن عبد الحكم ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، 94 .- Gibb, the fiscal rescript, Arabica
(26) البلاذري ، أنساب الأشراف ، 8 ، 244 .
(27) المصدر نفسه ، 8 ، 391 .- الطبري ، تاريخ ، ج7 ، 207 فما بعد .
(28) ولهاوزن ، المرجع السابق ، 394 فما بعد .
(29) أحمد عبد الحليم يونس ، المرجع السابق ، 24- 27 .
(30) قدامة بن جعفر ، الخراج ، 14 فما بعد .- عبد العزيز الدوري ، تاريخ العراق الاقتصادي ، ص57 .
(31) ابن طباطبا ، الفخري ، 364 .- الصابي ، الوزراء ، 286 .
(32) حديث شريف .- الجاحظ ، البخلاء ، 77 .
(33) ابن عساكر ، المصدر السابق (1979) ، ج1 ، 184 .- نجدت خماش ، الضريبة الزراعية وأهميتها ضمن دراسات . . ، 39 فما بعد .
(34) راجع فاروق عمر فوزي ، النظم الإسلامية ، ص95 فما بعد .- لبيد إبراهيم وآخرون ، المرجع السابق .- صلاح حسن العاوور ، تاريخ الخلافة الأموية- الجهادي والمالي ، 1 ، 1994 ، ص199 فما بعد .- نجدة خماش ، خلافة بني أمية في الميزان ، ط ، دمشق ، 2001م .

(35) البلاذري ، أنساب الأشراف ، ج5 ، 330 ، 177 .- اليعقوبي ، تاريخ ، ج2 ، 234 . انظر ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج5 ، 364 .
(36) ابن سعد ، طبقات ، ج5 ، 295 .
(37) خليفة بن خياط ، تاريخ ، ج1 ، 395 ، 432 ، ج2 ، 487 .
(38) انستاس الكرملي ، النقود العربية ، 32 .
(39) نجدة خماش ، المرجع السابق ، 245 .
(40) عبد العزيز الدوري ، تاريخ العراق الاقتصادي ، 233 فما بعد .
(41) المرجع نفسه .
(42) راجع رسالة ابن المقفع ضمن كتاب رسائل البلغاء لمحمد كرد علي .
(43) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، القسم الثالث 1211 .
(44) الجهشياري ، الوزراء والكتاب ، 135 .
(45) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، 185 .
(46) البلاذري ، فتوح البلدان ، 89 فما بعد .
(47) أبو يوسف ، المصدر السابق .
(48) المصدر نفسه .
(49) حسين كساسبة ، المؤسسات الإدارية ، 52 فما بعد .
(50) الماوردي ، المصدر السابق ، 190- 191 .- سليمان خرابشة ، الاقطاع السلجوقي ، مجلة دراسات ، م22 ، 1995م .
(51) سليمان خرابشة ، المرجع نفسه .- Tsugitakasato, The lqta' Systemay rag... Orient, vol.xviii,1982
عبد العزيز الدوري ، نشأة الأقطاع في المجتمعات الإسلامية ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، بغداد ، 1970م ، م20 .
(52) عبد العزيز الدوري ، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ، بيروت ، ص44-59 .
(53) أبو عبيد ، الأموال ، 476 .
(54) أبو يوسف ، الخراج ، 48 .- أبو يعلى ، الأحكام السلطانية ، 153 .
(55) أبو يوسف ، الخراج 38 .- أبو عبيد ، الأموال ، 70 .
(56) عبد العزيز الدوري ، تاريخ العراق الاقتصادي ، 203 - 229 .- فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، 123 فما بعد .
(57) راجع حسين كساسبة ، المؤسسات الإدارية في مركز الخلافة العباسية ، 1993م ، ص58-68 .
(58) المرجع السابق ، ص49 - 57 .
(59) اليعقوبي ، تاريخ ، ج2 ، 488 .- الحسن بن عبد الله ، آثار ، 74 .
(60) الجهشياري ، الوزراء ، 125 ، 189 .- خليفة بن خياط ، تاريخ ، 442 .- الزهراني ، النفقات ، 92 .
(61) راجع التفاصيل عن هذه المجالس في حسين كساسبة ، المرجع السابق ، 65 فما بعد .
(62) E.1. (2) vol.vii .

(63) الطبـري ، تاريخ ، ج8 ، ص81 .- ابن خلكان ، وفيـات الأعـيـان ، ج2 ، 414 .- الذهبي ، سـيـر أعلام ، ج7 ، ص10 .
(64) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج5 ، 393 .- الكساسبة ، المرجع السابق ، 76 .
(65) (2) .E.I .
(66) نفسه .
(67) راجع لويس لومبارد ، الجغرافية التاريخية للعالم الإسلامي ، (مترجم) ، ص139-159 .- عبد العزيز الدوري ، تاريخ العراق في القرن الرابع الهجري ، ص233-256 .
(68) المرجع نفسه ، ص183 - 199 .

ملاحق

الفصل الخامس (النظام المالي)

ملحق رقم (1): قوائم مالية من العصر العباسي

بدأت المعلومات عن الحالة المالية تزداد ابتداءً من تأسيس الدولة العباسية سنة 132هـ/749م ، وخاصة تلك التي تتعلق بالواردات والنفقات . أما الواردات فهي ما يتصل بـ (بيت المال المركزي) في بغداد من جبايات نقدية وعينية . أما النفقات فهي ما يخصصه بيت المال من مصروفات لمؤسسات الدولة كافة . والملاحظ أن الطريقة التي اتبعت منذ أوائل الدولة الإسلامية ظلت متبعة ، بصورة عامة ، في الفترتين الأموية والعباسية وهي أن الوالي يستحصل من جبايات الإقليم ما يكفي لإقليمه من نفقات مستحقة ، ويرسل الباقي إلى بيت المال المركزي في حاضرة الدولة . وهذه الطريقة كانت موضع مشادة وخلاف بين الفرقاء .

لقد أورد العديد من المؤرخين والجغرافيين وكتّاب السياسة الشرعية جداول أو قوائم لموارد الدولة العباسية عن جباية الخراج خاصة والجبايات الأخرى التي ستتحصل من الأقاليم الإسلامية المختلفة حسب أنواع المحاصيل أو البضاعات التي فرضت عليها الضريبة ، وقد أوردها بعضهم بالدراهم وبعضهم بالدنانير وبعضهم بالنقدين الدرهم والدينار .

وتعد قائمة الجهشياري (1) (ت331هـ) من أقدم القوائم التي وصلتنا وتعود إلى أيام الخليفة هارون الرشيد أي القرن الثالث الهجري/ الثامن الميلادي ، وتلي هذه القائمة قائمتي قدامة بن جعفر (2) (ت328هـ) وابن خلدون (3) (ت808هـ) وتعود القائمتان إلى أيام الخليفة المأمون ، أما القائمة الرابعة فهي الجدول الذي أورده ابن خرداذيه (4) (ت300هـ) عن جباية الخراج في عهد الخليفة الواثق ويبدو تاريخ كتابتها حوالي سنة 232هـ .

أما ابن حمدون فقد أورد في التذكرة الحمدونية (5) وهي مخطوطة محفوظة في تركيا في مكتبة السلطان أحمد الثالث ، ولها نسخة مصورة في مكتبة الجامعة الأردنية ، فتعد أورد قائمة الوزير العباسي علي بن عيسى آل الجراح في أوائل القرن الرابع الهجري (حوالي 306هـ) في زمن الخليفة المقتدر ، والتي تقدر قيمة الجباية في الأقاليم نقداً ، وهذه القائمة هي التي حققها المستشرق فون كريمر سنة 1887م ، وضمنها كتابه بالألمانية (6) . كما أورد حسين قاسم العزيز (7) قائمة لمقادير جباية ضريبة الخراج حسب تقديرات عدد من المؤرخين الأوائل أمثال البلاذري والطبري وكذلك الجغرافيين وكتاب السياسة الشرعية والمال خلال القرون العباسية الأولى .

لقد استفاد من هذه القوائم عدد من المؤرخين والباحثين المحدثين (8) أمثال جرجي زيدان وعبد العزيز الدوري وصالح أحمد العلي ، ومحمد ضيف الله البطاينة ، وحسين كساسبة وغيداء خزنه كاتبي وغيرهم كل في الموضوع الذي عالجه ، ونشير هنا إلى محمد البطاينة الذي أورد قوائم الجهشياري وقدامة بن جعفر وابن خلدون ، وابن خرداذبه ضمن كتابه (الحياة الاقتصادية في العصور الإسلامية الأولى) حين تناول مالية الدولة العباسية وأبدى العديد من الملاحظات القيمة عليها ، وقد أوردنا القوائم الأولى ضمن هذا الملحق .

أما جدول نفقات الدولة العباسية فلدينا قائمة مهمة تعود إلى عهد الخليفة المتوكل أوردها الرشيد بن الزبير في كتابه (الذخائر والتحف) (9) ، وتوضح نفقات (دار الخلافة) فقط بالدراهم والدنانير ، وهناك قائمة أخرى لنفقات (دار الخلافة) أيضاً أوردها هلال الصابئ في كتابه الوزراء (10) تعود إلى عهد الخليفة العباسي المعتضد ، وقد أورد حسين كساسبه (11) هاتين القائمتين حين تطرق إلى ديوان النفقات في كتابه (المؤسسات الإدارية في مركز الخلافة العباسية) ، وناقشها مبدياً ملاحظاته القيمة عليها . وقد أوردنا القائمتين ضمن هذا الملحق .

هوامش ملحق رقم (1)

(1) الجهشياري ، الوزراء والكتاب ، ص281 فما بعد .- انظر كذلك محمد ضيف الله البطاينة ، الحياة الاقتصادية في العصور الإسلامية الأولى ، عمّان ، الأردن ، د .ت ، ص263-266 .

(2) قدامة بن جعفر ، الخراج وصنعة الكتابة ، ص163 فما بعد .- بطاينة ، المرجع السابق ، 271 فما بعد .

(3) ابن خلدون ، مقدمة ، هي 231 فما بعد .- بطاينة ، المرجع السابق ، 268 فما بعد .

(4) ابن خرادذبه ، المسالك والممالك ، في صفحات عديدة .- بطاينة ، المرجع السابق ، 274 فما بعد .

(5) ابن حدون ، التذكرة الحمدونية ، مخطوط مصور في مكتبة الجامعة الأردنية ، عمّان .

(6) قون كريمر Von Kremes, uebor das ainnahem budget..1887

(7) حسين قام العزيز ، البابكية ، بغداد- بيروت ، ص74 .

(8) جورجي زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامي ، بيروت ، 1967 .

- عبد العزيز الدوري ، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ، بيروت ، 1974م .

- صالح أحمد العلي ، الخراج في العراق في العهود العباسية الأولى ، المجمع العلمي العراقي ، بغداد ، 1990م .

- محمد ضيف الله البطاينة ، الحياة الاقتصادية في العصور الإسلامية الأولى ، عمّان ، د .ت .

- حسين كساسبه ، المؤسسات الإدارية في مركز الخلافة العباسية ، عمّان ، 1993م .

- غيداء خزنة كاتبي ، الخراج منذ الفتح الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري ، بيروت ، 1997م .

- أحمد عبد الحليم يونس ، تطور أنظمة استثمار الأرض في العصر العباسي ، بيروت ، 1986م ، ص175 .

(9) الرشيد بن الزبير ، الذخائر والتحف ، 219- 220 .

(10) هلال الصابي ، الوزراء ، 15- 27 .

(11) حسين كساسبة ، المؤسسات الإدارية في مركز الخلافة العباسية ، 59 - 64 .

- ضياء الريّس ، الخراج والنظم الإسلامية ، القاهرة ، 1977 .- أحمد عبد الباقي ، معالم الحضارة العربية ، بيروت ، 1991م ، ص148 ، 151 ، 152 ، 153 .

قائمة الجهشياري (ت331هـ) لضريبة الخراج

أيام هارون الرشيد (170هـ - 194هـ)

أسماء الأقاليم	مقدار الجباية من الأموال	الأمتعة والعروض
أبواب المال بالسواد	80.780.000 درهم	200 حلة نجرانية
200 حلة نجرانية	أثمان غلات السواد	240 رطلاً من الطين للختم.
أثمان غلات السواد	14.800.000 درهم	
المجموع	95.580.000 درهم	
كسكر	11.600.000 درهم	
كور دجلة	20.80.000 درهماً	
المجموع	127.980.000 درهم	
حلوان	4.800.000 درهم	
الأهواز	000.000. 25 درهم	من السكر (30) ألف رطل
فارس	27.000.000 درهم	20 ألف رطل من ماء الزبيب الأسود
		25 ألف رطل من الرمان والسفرجل
		30 ألف قارورة من ماء الورد
		15 ألف رطل من الأبنجات
		50 ألف رطل من الطين السيرافي شمي
		3 أكرار من الزبيب بالكر الهاشمي
كرمان	4.200.000 درهم	500 ثوب يمني
		20 ألف رطل تمر
		100 رطل كمّون
مكران	400.000 درهم	

السند وما يليها	11.500.000 درهم	مليون قفيز كيرخي طعام ثلاثة فيلة. ألفا ثوب من الثياب الحبشية وأربعة آلاف فوطة و150 منا عود هندي و150 منا من أصناف العود وألفا زوج نعال. وذلك سوى القرنفل والجوزبوا
سجستان	4.600.000 درهم	300 ثوب من الثياب المعينة 20 ألف رطل من الفانيذ.
خراسان	28.000.000 درهم	ألف نقرة فضة. أربعة آلاف برذون ألف رأس من الرقيق، و27 ألف ثوب، 300 رطل من الإهليلج
جرجان	6.300.000 درهم	ألف من الأبريسم 300
قومس	1.500.000 درهم	ألف نقرة من الفضة 70 كساء 40 ألف رمانة
طبرستان والرديان	12.000.000	600 قطعة من الفرش الطبري، 200 كسوة، 500 ثوب، 300 منديل، 600 جام
الري	000.12.000	100 مليون رمانة، 100 رطل خوخ
أصفهان	11.000.000 درهم	20 ألف رطل عسل، 20 ألف رطل شمع، 1000 من رب

		الرمـان، 20 ألف رطل عسل أوروندي
همدان ودسبتي	11.800.000 درهم	
ماء البصرة والكوفة	20.700.0000	20 ألف رطل من العسل الأبيض
شهرزور وما يليها	24.000.000 درهم	
الموصل وما يليها	24.000.000 درهم	
الجزيرة والفرات	34.000.000 درهم	
أذربيجان	4.000.000 درهم	
موقان وكرخ	300.000 درهم	
جيلان	000.000.000	100 رأس رقيق- 12 زقاً من العسل، عشرة من البزاة، 20 من الكساء
أرمنية	13.000.000	30 بسطاً محفوراً، 10 آلاف رطل مالخ، الطريخ 10 آلاف رطل، 30 بزاة-200 بغل
قنسرين والعواصم	000.490 دينار	
حمص	320.000 دينار	1000 راحلة زبيب
دمشق	420.000 دينار	
الأردن	96.000 دينار	
فلسطين	320.000 دينار	300 ألف رطل من الزبيب من جميع أجناد الشام
مصر (سوى تنيس ودمياط والأشمونين)	1.920.000 دينار	
برقة	1.000.000 درهم	
أفريقية	13.000.000 درهم	
اليمن (سوى الثياب)	870.000 دينار	
الحجاز	300.000 دينار	

قائمة قدامة بن جعفر (ت328هـ) لواردات الخراج لسنة 204هـ

أيام الخليفة العباسي المأمون

أسماء الأقاليم	مقدار الجباية بالأموال
السواد	130.200.000 درهم
الأهواز	23.000.000 درهم
فارس	24.000.000 درهم
مكران	1.000.000 درهم
كرمان	6.000.000 درهم
أصفهان	10.500.000 درهم
سجستان	1.000.000 درهم
خراسان	38.000.000 درهم
حلوان	900.0000 درهم
ماء الكوفة	5.000.000 درهم
ماء البصرة	4.800.000 درهم
همذان	1.700.000 درهم
ماسبذان	1.200.000 درهم
مهرجان قذق	1.100.000 درهم
الإيغادين	3.800.000 درهم
قم وقاشان	3.000.000 درهم
أذربيجان	4.500.000 درهم
الري ودوماند	20.200.000 درهم
قزوين وزنجان وأبهر	1.828.000 درهم
قومس	1.150.000 درهم
جرجان	4.000.000 درهم
طبرستان	4.280.700 درهم
تكريت والطيرهان والسن والبوازيج	900.000 درهم
شهزور والصامغان	2.750.000 درهم
كورة الموصل	6.300.000 درهم
قردي ويزيدي	3.200.000
ديار ربيعة	9.635.000

أرزن وميافارقين	4.200.000 درهم
أرمينية	4.000.000 درهم
مقاطعة طرون	100.000 درهم
آمد	2.000.000 درهم
ديار مضر	6.000.000 درهم
أعمال طريق الفرات	2.900.000 درهم
قنسرين والعواصم	360.000 ديناراً
جند حمص	218.000 ديناراً
جند دمشق	110.000 ديناراً
جند الأردن	109.000 ديناراً
جند فلسطين	295.000 ديناراً
مصر والإسكندرية	2.500.000 ديناراً
الحرمين	100.000 ديناراً
اليمامة والبحرين	510.000 ديناراً
عمان	300.000 ديناراً
جزية رؤوس أهل الذمة في بغداد	200.000 ديناراً

قائمة ابن خلدون (808هـ

ضريبة الخراج وما يحمل إلى بيت المال من

عهد الخليفة العباسي المأم

أسماء الأقاليم	مقدار الجباية من الأموال
غلاّت السواد	27.800.000
كسكر	11.600.000 درهم
كور دجلة	20.800.000 درهم
حلوان	4.800.000 درهم
الأهواز	25.000.000
فارس	27.000.000
كرمان	4.200.000 درهم
مكران	400.000 درهم
السند وما يليه	11.500.000 درهم
سجستان	28.000.000
خراسان	28.000.000 درهم
جرجان	12.000.000 درهم
قومس	1.000.000 درهم
طبرستان والرويّان ونهاوند	6.300.000 درهم

الري	12.000.000 درهم	20 ألف رطل من العسل
همذان	11.300.000 درهم	1000 رطل من رب الرمان، 12 ألف رطل عسل
ما بين البصرة والكوفة	10.700.000 درهم	
ماسبذان والدينور	4.000.000 درهم	
شهرزور	6.700.000 درهم	
الموصل وما يليها	24.000.000 درهم	20 ألف رطل عسل أبيض
أذربيجان	4.000.000 درهم	
الجزيرة وما يليها من أعمال الفرات	34.000.000	ألف رأس من الرقيق، 12 ألف زق من العسل، ومن البزاة عشرة ومن الأكسية عشرون
أرمينية	13.000.000 درهم	ومن البسط المحفورة عشرون، ومن الزق 530 رطلاً ومن المسايج السّور ما هي عشرة آلاف رطل ومن الصونج عشرة آلاف رطل ومن البغال مائتان. ومن المهرة ثلاثون. ومن الزيت ألف حمل
قنسرين	400.000 دينار	
دمشق	240.000 دينار	
الأردن	97.000 دينار	
فلسطين	310.000 دينار	300 ألف رطل من الزيت
مصر	1.290.000 دينار	
برقة	1.000.000 درهم	
أفريقية	13.000.000 درهم	120 بساطاً
اليمن	370.000 دينار	سوى المتاع
الحجاز	300.000 دينار	

جدول ابن خرداذبة (ت300هـ) لضريبة الخراج في عهد الخليفة العباسي الواثق حوالي 232هـ

أسماء الأقاليم	مقدار الجباية بالأموال
السواد	108.679.840 درهم
جوالي مدينة السلام	130.000 درهم
المستغلات ببغداد	1.500.000 درهم
الأهواز	30.000.000 درهم
فارس	33.000.000 درهم
شهرزور والصامغان	2.750.000 درهم
ماسبذان ومهجران قذق	3.500.000 درهم
الدينور	3.800.000 درهم
أصفهان	7.000.000 درهم
قم	2.000.000 درهم
خراسان (الري، قومس، جرجان، كرمان، سجستان)	44.846.000 + 600.000 درهم أموال أخرى بها
أذربيجان	1.000.000 درهم
قزوين	1.200.000 درهم
دينار مضر	5.600.000 درهم
الموصل	4.000.000 درهم
ديار ربيعة	700.000.7 درهم
السند	1.000.000 درهم
أرمينية	4.000.000 درهم
قنسرين	400.000 دينار
حمص	340.000 دينار
دمشق	400.000 دينار
الأردن	350.000 دينار
فلسطين	500.000 دينار
مصر	2.180.000 دينار
اليمن	600.000 دينار

قائمة نفقات (دار الخلافة) في عهد الخليفة المتوكل

(232 - 247هـ/847 - 861م)

الصنف	المبلغ كما ورد درهم/ دينار	تحويل الدراهم إلى دينار
نفقات المطابخ	200.000 دينار	
نفقات البناء والمرمة	300.000 دينار	
نفقات أرزاق الحشم	10.000.000 درهم	500.000 دينار
نفقات ذوات الخاصة	5.000.000 درهم	250.000 دينار
الكسوة	300.000 دينار	
الطيب	100.000 دينار	
تجديد آلات الخزائن وصياغة الذهب والفضة	100.000 دينار	
الخيش والشمع	1.200.000 درهم	60.000 دينار
الثلج	2.000.000 درهم	100.000 دينار
الفرش	2.000.000 درهم	100.000 دينار
خزائن الشراب	2.000.000 درهم	100.000 دينار
أرزاق الندماء	500.000 درهم	25.000 دينار
أرزاق الكلابزيين والبازداريه والفهادين	500.000 درهم	
ما يبتاع من الرقيق	100.000 دينار	
ما يبتاع من الجوهر	300.000 دينار	
أرزاق الفراشين	800.000 دينار	25.000 دينار
أرزاق الصفاعنة والمضحكين والبكاشين والدياكين وأصحاب كلاب الهراش والضراطين	500.000 درهم	
أم الخليفة (السيدة شجاع)	600.000 دينار	
نفقات الحراقات وما أشبهها	5.000.000 درهم	25.000 دينار

قائمة نفقات (دار الخلافة) في عهد الخليفة المعتضد

(279- 289هـ/892- 902م)

الرقم	الصنف
1	نفقات أرزاق أصحاب النوبة ومن برسمهم من البوابين
2	نفقات السودان والزنج العجم المستأمنة
3	نفقات الغلمان الخاصة
4	نفقات الفرسان من الأحرار والمميزين (عسكر الخدمة)
5	نفقات المختارين من المماليك الناصرية والبغائية والمسرورية واليانسية والمفلحية
6	أرزاق الفرسان
7	أرزاق سبعة عشر صنفاً من الموسومين بخدمة الدار والرسائل الخاصة والقراء وأصحاب الأخبار والمؤذنين والمنجمين والفرانين والأنصار والحرس والمكوس والشيعة والسنة وأصحاب الأعلام والبوقيين والمخرفين والمضحكين والطبالين فما كانوا برسم النوبة
8	المرتزقة برمس الشرطة بمدينة السلام والخلفاء عليهم وأصحاب الأرباح والمصالح والأعوان والسجانين ومن في خدمتهم من الفرسان والرحالة الموكلين بأبواب المدينة
9	أثمان إنزال الغلمان المماليك الستينية
10	نفقات المطابخ الخاصة والعامة والمخابز وإنزال الحرم والحشم ومخابز السودان
11	ثمن وظائف الشراب ونفقات خزائن الكسوة والخلع والطيب وحوائج الوضوء والحمام ونفقات خزائن الفرش وثمن الخيش والحصر والستائر والسرادقات وأجور الجمالين والأعوان للسرير وغير ذلك على ما ثبت من تفصيله في ديوان النفقات
12	أرزاق السقائين في القصر والخزائن والمطابخ والمخابز ومن

13	يعمل بالزوايا على البغال من الاصطبلات للحرم والبوابين في دار العامة
14	أرزاق الخاصة ومن يجري مجراهم من الغلمان المماليك دون الأكابر الأحرار وما أضيف إليهم من الحشم القدماء
15	أرزاق الحشم من المستخدمين في شراب العامة وخزائن الكسوة والصناع من الصاغة والخياطين والقصارين والحدادين والرفائين والفرائين والمطرزين والنجادين والوراقين والعطارين والخراطين، ومن في خزانة السلاح من الخزان والصناع وفي خزانة السروج
16	أرزاق الحرم
17	ثمن علوفة الكراع وثمن الكراع والإبل وما يبتاع من الخيل
18	ما يصرف في ثمن الكراع في الإبل والخيل
19	أرزاق الفراشين والمجلسين وخزان الفرش
20	أرزاق الطباخين
21	ثمن الشمع والزيت
22	أرزاق أصحاب الركاب والجنائب والسروج وما يخدم في دواب البريد
23	أرزاق الجلساء وأكابر الملهين ومن يجري مجراهم
24	أرزاق جماعة رؤساء المتطببين وتلامذتهم وثمن الأدوية
25	أرزاق أصحاب الصيد من البازيارين والفهّادين والكلاّبين والصقّارين والصيادين والسباعين وأصحاب الحراب والشباك
26	أرزاق الملاحين في الطيارات والحراقات والشذاءات والزلالات وزواريف المعابر
27	ثمن النفط والمشاقة للنفاطات والمشاعل وأجرة الرجال
28	الصدقة اليومية
29	جاري أبناء المتوكل رجالاً ونساء

جاري أبناء الناصر	30
جاري أبناء الواثق والمهتدي والمستعين	
وسائر أبناء الخلفاء	31
أرزاق مشايخ الهاشميين وأصحاب المراتب والخطباء	32
جاري جمهور بني هاشم من العباسيين الطالبيين	33
أرزاق أكابر الكتاب وأصحاب الدواوين والخزائن والبوابين	
والأعوان وثمن الصحف والقراطيس والكاعظ	34
جاري القاضي إسحاق بن إبراهيم وخليفته	
وعشر نفر من الفقهاء	35
جاري المؤذنين في المسجدين الجامعين والمكبرين واقوّام	
والأئمة والبوابين وثمن زيت المصابيح والحصر والبواري	36
نفقات السجون وثمن أوقات المحتبسين ومائهم وسائر مؤنهم	37
نفقات الجسرين وثمن ما يبدل من سفنهما	
وأرزاق الجسارين	38
نفقات البيمارستان الصاعدي وأرزاق المتطببين والكحالين ومن	
يخدم المغلوبين على عقولهم والبوابين والخبازين وأثمان	
الأطعمة والأشربة	39
جاري الوزير عبيد الله بن سليمان	

المجموع العام (7281)

مصادر النظام المالي - الفصل الخامس

المصادر الأصلية:

- ابن جبير، محمد. الرحلة، بيروت، 1964م.
- الأصطخري، إبراهيم، مسالك الممالك، القاهرة، 1961م.
- الجاحظ، عمرو، التبصر بالتجارة، دمشق، 1933.
- ابن الفقيه، أحمد الهمداني. مختصر كتاب البلدان، ليدن، 1885م.
- ابن خرداذبه، عبيد الله، المسالك والممالك، ليدن، 1889م.
- البلاذري، أحمد،فتوح البلدان، القاهرة، 1957م.
- المقدسي، محمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن، 1906م.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام، كتاب الأموال، القاهرة، 1975م.
- أبو الفرج، قدامة بن جعفر، كتاب الخراج وصنعة الكتابة، ليدن، 1889م.
- أبو يوسف، يعقوب، كتاب الخراج، بيروت، 1979م.
- اليعقوبي، أحمد، البلدان، ليدن، 1892.
- أبو زنجويه، حميد، كتاب الأموال، الرياض، 1986م.
- ابن حوقل، محمد، صورة الأرض، ليدن، 1938م.
- الدمشقي، جعفر، الإشارة إلى محاسن التجارة، د.ت.
- الطرابلسي، برهان الدين، الإسعاف في أحكام الأوقاف، القاهرة، 1292هـ.
- البصري، هلال، كتاب أحكام الوقف، حيدر آباد الدكن، 1355هـ.
- الخصاف، أبو بكر، كتاب أحكام الوقف، القاهرة، 1904م.
- الخوارزمي، محمد، مفاتيح العلوم، القاهرة، 1342هـ.
- القرشي، يحيى، كتاب الخراج، ليدن، 1958م.
- أبو حمدون، محمد، التذكرة الحمدونية، نسخة مصورة في مكتبة الجامعة الأردنية، رقم 906.

المراجع العربية الحديثة:

- الجنحاني، الحبيب، دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، بيروت، 1980م.
- الأعظمي، عواد، الزراعة والإصلاح الزراعي في عصر صدر الإسلام والخلافة الأموية، بغداد، 1978م.
- جب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، (مترجم)، بيروت، 1964م.
- أمين، محمد، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر 648هـ-923هـ، ا لقاهرة، 1980م.
- الشرباصي، أحمد، المعجم الاقتصادي الإسلامي، بيروت، 1981م.
- الشرباصي، أحمد. مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت، 1969م.
- الدوري، عبد العزيز، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، بيروت، د.ت.
- الدوري، عبد العزيز. الخراج في العراق في العهود الإسلامية الأولى، المجمع العلي العراقي، بغداد، 1990م.
- العلي، صالح، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، بيروت، 1969م.
- العلي، صالح. الدولة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، بغداد، 1988م.
- إبراهيم، لبيد، وآخرون، الدولة العربية الإسلامية في العصر الأموي، بغداد، د.ت (فيه فصل عن الحياة الاقتصادية).
- عبد الباقي، أحمد، معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري، بيروت، 1991م.
- عبد الحميد، مستعين، السوق وتنظيمات في الاقتصاد الإسلامي، الخرطوم، 1986م.
- متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (مترجم)، القاهرة، 1941م.
- ماجد، عبد المنعم، الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، القاهرة، د.ت.
- لومبارد، لويس، الجغرافية التاريخية للعالم الإسلامي، (مترجم)، د.ت.
- يونس، أحمد عبد الحليم، تطور أنظمة استثمار الأرض الزراعية في العصر العباسي، بيروت، 1986م.
- جوزي، بندلي، دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب، بيروت، 1977.

- خماش، نجدت، الإدارة في العصر الأموي، دمشق، 1978م (يحتوي على محاور عن الحياة المالية والاقتصادية).

- عبد المقصود، يوسف، الموارد المالية في الدولة الإسلامية، القاهرة، د.ت.

- هنتس، فالتر، المكاييل والموازين الإسلامية (مترجم)، الجامعة الأردنية، عمان، 1970م.

- خزنة كابتي، غيداء، الخراج منذ الفتح الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري، بيروت، 1994م.

- معروف، ناجي، تاريخ الحضارة العربية، بغداد، 1961م.

- الكرملي، انستانس، النقود العربية وعلم النميات، 1929م.

- كوبلاد، د، الأقطاع في العصور الوسطى في غرب أوروبا، القاهرة، 1958م.

- جواتياين، ج، دراسات في التاريخ والنظم الإسلامية (مترجم)، الكويت، 1980م.

- ياسين، نجمان، تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، الموصل، 1983م.

- أبو زهرة، محمد، محاضرات في الوقف، القاهرة، 1971م.

- دينت، دانيال، الجزية والإسلام، (مترجم)، بيروت، 1971م.

- الزهراني، محمد، موارد بيت المال في الدولة العباسية، مكة المكرمة، 1985م.

-،حسن، حسن إبراهيم، النظم الإسلامية، القاهرة، 1970م.

- منيمنة، حسن، تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي، الدار الجامعية، 1987م.

- الكبسي، حمدان، الخراج وأحكامه ومقاديره، بغداد، 1991م.

- الملاح، هاشم، الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة، الموصل، 1991م (فيه عدة محاور تعالج الناحية المالية).

- العاوور، صلاح، تاريخ الخلافة الأموية، عمّان، الأردن، 1994م.

- كساسبه، حسين، المؤسسات الإدارية في مركز الخلافة العباسية، عمّان، 1993م، (يتناول عدداً من الدواوين ذات العلاقة).

- عبد المقصود، يوسف، الموارد المالية في الدولة الإسلامية، القاهرة، د.ت.

- شلبي، أحمد، التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، القاهرة، 1960م.

- المناوي، محمد، النقود والمكاييل والموازين، بغداد، 1981م.

- حلاق، حسان، تعريب النقود في العصر الأموي، دمشق، 1978م.

- عاقل، نبيه، تاريخ خلافة بني أمية، دمشق، 1975م.

- بطاينة، ضيف الله، الحياة الاقتصادية في العصور الإسلامية الأولى، إربد، الأردن، د.ت.

- عمر، فاروق وآخرون، تاريخ عمان ودراسات في الحضارة الإسلامية، منشورات جامعة السلطان قابوس، مسقط، 2008م.

- عمر، فاروق وآخرون، النظم الإسلامية، العين، 1982م.

- الشريف، منير، قصة الأرض في سوريا، دمشق، 1961م.

- محمد، عبد الجواد، ملكية الأرض في الإسلام، القاهرة، 1970م.

- شاكر، خوله، بيت المال، نشأته وتطوره، بغداد، 1976م.

- زيدان، عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بغداد، 1963م.

البحوث العربية والمعربة:

- العلي، صالح، العطاء في الحجاز، مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1970م.

- ـ، ـ، الحمى في القرن الأول الهجري، مجلة العرب، الرياض، ج7، 1969م.

- ـ، ـ، أراضي المغانم وأحكام الرسول (صلى الله عليه وسلم) فيها، مجلة المنارة، مجلد 2، عمَّان، 1997م.

- ـ، ـ، تنظيمات الرسول الإدارية في المدينة المنورة، مجلة المجمع العلمي العراقي، م17، 1969م.

- العش، محمد، النقود العربية الإسلامية، ضمن المؤتمر الدولي لبلاد الشام، الجامعة الأردنية، 1974م.

- خريسات، محمد، القطائع في العصر الأموي، مجلة دراسات الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن، 1989م.

- ـ ـ، القطائع في صدر الإسلام، دراسات تاريخية، 27/28، الأردن، 1989م.

- طرخان، إبراهيم، الأقطاع الإسلامي، أصوله وتطوره، المجلة التاريخية المصرية، القاهرة، 6، 1957م.

- الكبيسي، حمدان، الصناعة، بحث ضمن موسوعة حضارة العراق، ج5، بغداد، 1985م.

- الطراونة، طه، حركة التجارة في بلاد الشام والبلاد الإسلامية في القرنين 3 و4هـ، المؤتمر الدولي الخامس لتاريخ بلاد الشام، عمّان، 1992م.

- خرابشه، سليمان، الأقطاع السلجوقي في بلاد الشام، مجلة دراسات، م22، عدد6، أربد، الأردن، 1995م.

- الدوري، عبد العزيز، نشأة الأقطاع في المجتمعات الإسلامية، مجلة الاجتهاد، عدد1، بيروت، 1988م.

- شلق، الفضل، الاقتصاد السياسي العربي، التاريخ والإشكاليات، مجلة الاجتهاد، بيروت، 1995م.

- كاهن، كلون، تطور الأقطاع الإسلامي من القرن 9 إلى القرن 13، مجلة الاجتهاد، عدد1، بيروت، 1988م.

- لامبتون، آن، نظرات في الأقطاع، مجلة الاجتهاد، عدد1، بيروت، 1988م.

- منيمنة، حسن، نشوء الأقطاع في الإسلام، مجلة الاجتهاد، عدد1، بيروت، 1988م.

- مجلة الاجتهاد، مراجعات لمؤلفات في الاقطاع، عدد1، بيروت، 1988م.

- بيضون، إبراهيم، عبد العزيز الدوري والتاريخ الاقتصادي العربي، مجلة الاجتهاد، عدد 35/34، بيروت، 1997م.

- خماش، نجدت، الضريبة الزراعية وأهميتها في صدر الإسلام، ضمن دراسات في التاريخ الإسلامي، دمشق، 1994م.

- مراد، محمد، الأرض والسلطة في عهود الخلافة العباسية الإسلامية، مجلة الاجتهاد، عدد 32، بيروت، 1995م.

- المبارك، محمد، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، دار الفكر، بلا تاريخ.

الكتب والبحوث باللغات الأجنبية:

- Ashtor, E., A Social and Economic History of the Near East, London, 1970..

E.I. (2) Elaf - Waqf.

- Gibb, H. The Fiscal Rescript of Umar II, Arabica, 1966.

- Rabi, H., The Financial System in Egypt during the Mamluks, London, 1965.

- El. Zawahreh, T., Religious Endowments and Social life in the Ottoman province of Damascus, Karak, 1995.

- Bear, Guilds in Middle Eastern History, in S.E.H.M.E., London, 1970 ed. by M. Cook

- Lokkegaard, F., Islamic Taxation in classic period, Philadelphia, 1949.

- Morony, M., Iraaq after the Muslim conquest, Princeton, 1981.

- Udovitch, Commercial Techniques in Medieval Islamic trade, Oxford, 1970.

- Sato, T., The Iqta' of Iraq under the Buwayids, Orient, vol. XVIII, 1982.

- Von Kremer, J., Ueber das einnahme bajet des Abbasiden Riches, Vom Jaher 306 A. H. / 918 - 919, Leiden, 1887.

-Samarrai, H., Agriculture in Iraq duriing the third C.A.H., Beirut, 1972.

الفصل السادس

النظام العسكري

﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾

قرآن كريم

"لا تخونوا ولا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلاً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة ولا تعقروا نخلاً وتحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا شاة ولا بعيراً، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له ... اندفعوا باسم الله"

من خطبة الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه بالجيش المتوجه لبلاد الشام

"إن الحصول على مائة نصر في مائة معركة ليس ذروة البراعة، وإن استراتيجية الهجوم تتلخص في إخضاع العدو دون قتال وهذه هي ذروة البراعة"

الكاتب الصيني سون تزي، فن الحرب

مشروعية القتال في الإسلام:

لابد من الإشارة بدءاً أن الإسلام جعل الأمة الإسلامية كلها مقاتلة، فيعتبر كل مسلم مقاتلاً في سبيل الدعوة الإسلامية ينضم طوعاً إلى الحملات العسكرية ويسجل اسمه في الديوان ولذلك كان أول ديوان هو (ديوان الجند).

والمعروف تاريخياً أن المسلمين لم يُؤذن لهم بالقتال إلا بعد الهجرة إلى المدينة المنورة حين نزلت الآية "أذن للذين يقاتَلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير"... وبهذا بدأ الجهاد في الإسلام،ولا شك فقد نزلت آيات أخرى تحث على قتال الأعداء في مناسبات عديدة، ففي سورة البقرة "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين". فالحق يجب أن تسنده قوة قادرة ومخلصة.

ويمكننا أن نلخص مشروعية القتال في الإسلام بنقطتين رئيسيتين: أولهما: الدفاع عن الدعوة الإسلامية وتأمين نشرها، وثانيهما: الدفاع عن المجتمع الإسلامي أفراداً وجماعات ضد الاعتداء الخارجي على (دار الإسلام) أو ضد الاضطرابات والفتن الداخلية.

ولم يهدف الإسلام من تشريع الجهاد الاعتداء في معارك لا هدف لها، بل العمل دوماً على تحقيق أهداف الحرب بأقل ما يمكن من القتال "وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم". ولهذا فإن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) استطاع أن يحقق أهدافه في غالبية غزواته دون سفك دماء. فمن 27 غزوة قادها الرسول صلى الله عليه وسلم بنفسه حقق أهدافه في 19 منها دون معركة. هذا عدا السرايا التي أرسلها الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعددها 47 سرية(1). والمعروف عند كتّاب السيرة النبوية الشريفة أن الغزوة تطلق على الحملة التي يقودها الرسول (صلى الله عليه وسلم) بنفسه أما

السرية فهي الحملة التي يقودها أحد القادة من صحابة النبي (صلى الله عليه وسلم).

المقاتلة في عصر النبي (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين:

منذ البدء اهتم النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) بالمقاتل المسلم وشجعه على تطوير كفاءته القتالية بحيث يجعله دوماً على استعداد للطوارئ. وهذا بطبيعة الحال ينسجم مع ما أمر به القرآن الكريم "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم". وكان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يقول: "ألا أن القوة الرمي ألا أن القوة الرمي ألا أن القوة الرمي"، كما حث على التدريب على ركوب الخيل بوصفها من فنون الحرب وقال: "الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، الأجر والغنيمة". وقد أثبت المسلمون المقاتلون جدارة متميزة في عصر النبي (صلى الله عليه وسلم)، واكتسبوا تجارب ميدانية في فنون عسكرية كالرمي والاستطلاع والغارة (الهجوم) والدفاع والحصار (2). وفي رواية تاريخية أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان يحث المسلمين على القتال في معركة أحد وكان يقول لسعد بن أبي وقاص (ارم فداك أبي وأمي). والمعروف أن سعداً كان من أمهر رماة المسلمين. ويبدو أن بعض المقاتلين المسلمين وصلوا إلى درجة عالية من الكفاءة في الرمي بحيث سموا "رماة الحدق" الذين لا يخطئون أعين عدوهم لو أرادوا التصويب نحوها.

وكانت العرب قبل الإسلام تشتهر باستعمال السيف بينما برعت الفرس بالرمي بالنشّاب وفي هذا الباب يقول أعشى قيس في يوم ذي قار سنة 610م:

لما أمالوا إلى النشاب أيديهم ملنا ببيض فظل الهام يقتطف

وقد شجع الرسول (صلى الله عليه وسلم) في أكثر من مناسبة المقاتلة المسلمين على التدريب على الرمي بالنشّاب والطعن بالحراب والرمح، فكان يقول عن القوس "ما سبقها سلاح إلى خير قط". وكان أكثر ما يزعج النبي (صلى الله عليه وسلم) الانقطاع عن التدريب خوفاً من هبوط المستوى القتالي. وقد قال في

مناسبة "من ترك الرمي بعدما علمه فإنما هي نعمة جحدها"، وقال كذلك: "كل ما يلهو به المرء باطل إلا رمية بقوسه وتأديب فرسه وملاعبة أهله". (3)

لقد أعطى الرسول (صلى الله عليه وسلم) للمقاتلة المسلمين دروساً عسكرية مهمة، ويقول العقاد "كان النبي عليه الصلاة والسلام عليماً بمزايا الاستطلاع ومعنياً به غاية العناية... والواقع أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يقوم بنفسه أحياناً بالاستطلاع الشخصي كما حدث في معركة بدر. وفي رواية تاريخية أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) بعث عبد الله بن جحش في مهمة استطلاعية في السنة الثانية للهجرة وقبل غزوة بدر ومعه ثمانية رجال وكتب له كتاباً وأمره ألا ينظر فيه حتى يسير يومين ثم ينظر فيه ولا يستكره من أصحابه أحداً. و حين فتح عبد الله الكتاب وجد فيه: "إذا نظرت في كتابي هذا فامض حتى تنزل نخلة (بين مكة والطائف) فترصد بها قريشاً وتعلم لنا من أخبارهم". (4)

ويستخلص محمد جمال الدين محفوظ من أسلوب الرسول (صلى الله عليه وسلم) في الاستطلاع مراعاة السرية بكل دقة ذلك:

(1) إن قائد المفرزة وأصحابه كانوا لا يعلمون عن أمر مهمتهم شيئاً إلا بعد حين.

(2) الطاعة المطلقة من قبل قائد المفرزة وجنده.

(3) وقد أراد الرسول عليه الصلاة والسلام أن يخفي عن أهل المدينة المنورة مسلمين وغير مسلمين أمر هذه المفرزة الاستطلاعية حتى لا يتسرب خبرها عن قصد أو دون قصد إلى الأعداء.

(4) إن اختيار أفراد الاستطلاع كان بطريق الاختيار الشخصي والتطوع "ولا تكرهن أحداً من أصحابك على السير معك". وفي ذلك حكمة ذلك لأن الجندي إذا خرج للاستطلاع مكرهاً فلا يمكن أن يفيد وربما حرف الأخبار أو لفقها أو تلقاها بغير عناية.

(5) وكان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يختار للاستطلاع أكثر الرجال احتمالاً، عن سعد بن أبي وقاص أنه قال "بعثنا صلى الله عليه وسلم في سرية وقال: "لأبعثن عليكم رجلاً أصبركم على الجوع والعطش".

وفي رواية تاريخية كان المسلمون يختارون للاستطلاع أهل النجدة والشجاعة ويحملونهم على سوابق الخيل متخففين من كل ثقل يعوقهم ليس مع أحدهم إلا قوسه وجعبته بها عشر نشابات أو عشرون سهماً وقد سمطوا حقائبهم خلفهم".

(6) الطلائع ومفارز الاستطلاع يجب أن تكون صغيرة العدد وهذا ما أظهرته الطلائع التي أرسلها الرسول عليه الصلاة والسلام قبل معركة بدر حيث أرسل مفارز عدة يقل عدد الواحدة منها عن العشرة. منها مفرزة تضم علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص والزبير بن العوام وقد وصلت ماء بدر وأسرت غلامين لقريش استنطقهما الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعلم منهما أن قريشاً وراء الكثيب بالعدوة القصوى وأن تعدادها بين 900 - 1000 مقاتل.

(7) ضرورة أن تتجنب الطلائع القتال مع العدو إلا في حالة الوقوع في كمين أو للدفاع عن النفس. ولذلك فحينما قاتلت مفرزة عبد الله بن جحش وعادت قال الرسول (صلى الله عليه وسلم) "ما أمرتكم بقتال في الشهر الحرام".

(8) وكان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يكرّم رجال الاستطلاع ولذلك سمي عبد الله بن جحش (أمير المؤمنين) وفي معركة الأحزاب قال الرسول (صلى الله عليه وسلم) لأصحابه "من يذهب إلى هؤلاء القوم فيأتينا بخبرهم أدخله الله الجنة".

ولما عزم الرسول (صلى الله عليه وسلم) فتح مكة كان يقول "اللهم خذ العيون والأخبار عن قريش حتى نبغتها في بلادها"، وكانت قريش قبل صلح الحديبية سنة 6هـ "بعثوا أربعين رجلاً أو خمسين رجلاً وأمروهم أن يطوفوا بعسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتصيبوا لهم عن أصحابه فأخذوا فأتى بهم رسول الله فعفا عنهم وخلى سبيلهم".

وكان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يوصي المقاتلة المسلمين قبل تحركهم فمن وصاياه: "أغزوا باسم الله وفي سبيل الله تقاتلون من كفر بالله لا تغلوا ولا تغرروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا امرأة ولا وليداً".

ويعد فتح مكة درساً عملياً لاستراتيجية الرسول القائد (صلى الله عليه وسلم) الحربية. ويشير محمد جمال الدين محفوظ (5) بأن من مبادئ الاستراتيجية التي يتفق عليها العلماء "عليك وأنت تُحارب أن تهيئ الظروف المناسبة لقيام سلم حقيقي ومستقر بعد انتهاء الحرب ولا تستخدم أساليب القهر والتسلط الغاشم سواء في أثناء الحرب أو بعدها مما يؤدي إلى أن يكون السلم مشوهاً لاحتوائه على جراثيم حرب تالية". ويقول الكاتب الصيني في فن الحرب "إن استراتيجية الهجوم تتلخص في إخضاع العدو دون قتال". (6)

وفي فتح مكة كانت كل الظروف مهيأة للرسول (صلى الله عليه وسلم) لتحقيق نصر عسكري ساحق على قريش وحلفائها. ولو كان هدف الرسول (صلى الله عليه وسلم) إحراز نصر على أعدائه دون أدنى اعتبار لما بعد النصر ما نفذ ذلك المخطط الذي فتح به مكة دون قتال. وتتجلى خطة الرسول (صلى الله عليه وسلم) العسكرية في أنه جمع في وقت واحد بين عنصرين يحققان له الفتح دون قتال:

1- إصداره الأوامر بأن يكون الفتح دون قتال فعهد إلى أمراء الجيش خالد بن الوليد وسعد بن عبادة وأبي عبيدة بن الجراح والزبير بن العوام ألا يقاتلوا إلا من قاتلهم.

2- اتخذ جملة تدابير لتجريد قريش من إرادة القتال ودفعها إلى الاستسلام دون مقاومة. فقد جعل أبا سفيان يعتقد بأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) جاءهم "بما لا قبل لكم به" بسبب كثرة العدة والعدد، كما وأنه في الوقت نفسه كرم أبا سفيان زعيم قريش وحفظ ماء وجهه فقال "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن ومن دخل المسجد فهو آمن". إن سلب الإرادة القتالية من زعيم قريش وأهل مكة واقتناعهم بعدم جدوى المقاومة تبدو واضحة من تعليق أبي سفيان حين رأى جيش المسلمين حيث قال للعباس: "... ما لأحد بهؤلاء من قبل ولا طاقة والله يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن أخيك الغداة عظيماً" فقال العباس: "يا أبا سفيان إنها النبوة".

ثم هناك تدبير آخر وهو حرص الرسول (صلى الله عليه وسلم) الشديد على مباغتة قريش والاحتفاظ بسرية الوجهة التي يهدف إليها الجيش وبث العيون والأرصاد للحيلولة دون معرفة قريش عن حركته وكانت طلائعه من اليقظة والحذر بحيث استطاعت أن تلقي القبض على امرأة أرسلها أحد المنافقين إلى قريش يخبرهم بتحركات المسلمين.

وقد أمر الرسول (صلى الله عليه وسلم) أن يدخل المقاتلون المسلمون مكة من جهاتها الأربع على أربعة أرتال الأمر الذي يدفع قريش إن هي أرادت القتال إلى تقسيم قواتها فتكون ضعيفة.

وبعد أن استسلمت قريش حين أعطاها الرسول (صلى الله عليه وسلم) الأمان لم ينتقم الرسول (صلى الله عليه وسلم) منها على الرغم من كل الذي فعلته قريش به وبالمسلمين. فقد قال صلى الله عليه وسلم: "يا معشر قريش، ما ترون أني فاعل بكم؟ قالوا خيراً أخ كريم وابن أخ كريم.. قال: فاذهبوا فأنتم الطلقاء!!".

وبهذا ثبت الرسول (صلى الله عليه وسلم) مبدأ مهماً في حروب الإسلام وهو لا ويل للمغلوب" وهذا ما يؤيد المنطق الحكيم والاستراتيجية الحقة من حيث إنَّ الحرب يجب أن تهيئ الظروف لسلم أفضل.

لقد أرسى الرسول القائد (صلى الله عليه وسلم) قواعد العسكرية الإسلامية ووضع تعاليمها النظرية وفي مجال التطبيق. وحذا الخلفاء في عصر الراشدين حذو النبي (صلى الله عليه وسلم) في تطبيق هذه التعاليم ولذلك استطاعوا تحقيق أكبر الانتصارات على أقوى جيوش فارس والروم وفتحوا البلدان في وقت قياسي قصير أدهش العالم.

وفي عصر الراشدين ظلت الأمة الإسلامية كلها مقاتلة فكان كل مسلم قادر على حمل السلاح ينضم طواعية إلى الحملات ويسجل اسمه في (الديوان) الذي أنشأه الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ويأخذ العطاء من الدولة.

واحتفظ ديوان الجند بسجل لجميع المقاتلة المسلمين ممن يستحقون العطاء السنوي، ثم بازدياد الفتوح صار كل مسلم أهلاً للعطاء منذ ولادته، وجعل عمر بن الخطاب الناس على مراتب مبتدئاً بنساء النبي (صلى الله عليه وسلم) ومنتهياً بمن اعتنق الإسلام بعد فتح مكة.

وبعد الفتوحات قسمت الدولة إلى أقاليم، فقسم الشام مثلاً إلى (أجناد) والجند في الشام هو الإقليم الذي يحكم من قبل أمير ومعه كتيبة عسكرية. وكان المقاتلة يستندون مالياً على الضرائب التي تجمع من الإقليم الذي يستقرون فيه. ومصّر (الأمصار) في الأقاليم الأخرى فالكوفة والبصرة بالعراق والفسطاط بمصر والقيروان بالمغرب وجواثا بالبحرين. والجابيه ببلاد ا لشام وفي كل منطقة أو مصر معسكرات وحظائر للخيل ومراعي واسعة، وكان كل حصان يوسم بعلامة "جيش في سبيل الله".

وسواء سكن العرب المقاتلة في أجناد الشام أو أمصار العراق. كالكوفة التي قسمت إلى أرباع سكن كل ربع قبيلة أو أكثر مع مواليهم، والبصرة التي قسمت إلى أخماس وخراسان التي قسمت تقسيم البصرة نفسه لأنها كانت تابعة لها إدارياً وعسكرياً. أو في الأمصار والأقاليم الأخرى فإنهم جند الدولة المستعد دوماً لأداء واجب الجهاد أو قمع التمرد على الرغم من أنهم قد يمتهنون أعمالاً أخرى يرتضونها أثناء السلم من زراعة أو تجارة أو غيرها. وحين ندب عمر بن الخطاب المسلمين لجهاد الفرس والروم كتب إلى ولاة الأقاليم: "ولا تدعوا ... أحداً من أهل النجدة ولا فارساً إلا جلبتموه فإن جاء طائعاً وإلا حشرتموه".

ولعل في وصايا الخلفاء الراشدين (7) خير دليل على أن النهج الذي سارت عليه الخلافة في العصر الراشدي هو نهج الرسول القائد (صلى الله عليه وسلم). فقد قال أبو بكر (رضي الله عنه) في خطبته في جيش أسامة بن زيد ما أشرنا إليها سابقاً في أول الفصل.

كما أوصى أبو بكر قواده في حروب الردة فقال في وصيته: "وعهد إليه أن يتقي الله ما استطاع في أمره كله سره وعلانيته، وأمره بالجد في أمر الله

ومجاهدة من تولى عنه.. بعد أن يعذر إليهم فيدعوهم بداعية الإسلام فإن أجابوه أمسك عنهم وإن لم يجيبوه شن غارته عليهم حتى يقروا له ... وأن يمنع أصحابه العجلة والفساد وأن لا يدخل فيهم حشواً حتى يعرفهم.. لا يكونوا عيوناً.. وأن يقتصد بالمسلمين ويرفق بهم في السير والنزل، ويتفقدهم..".

وأوصى الفاروق عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قائده على جبهة العراق سعد بن أبي وقاص فقال: "وترفق بالمسلمين في سيرهم ولا تجشمهم سيراً يتعبهم ولا تقصر بهم عن منزل يرفق بهم حتى يبلغوا عدوهم والسفر لم ينقص قوتهم. فإنهم سائرون إلى عدو مقيم حامي الأنفس والكراع. وأقم بمن معك في كل جمعة يوماً وليلة حتى تكون لهم راحة يحيون فيها أنفسهم ويرمون أسلحتهم وأمتعتهم ونحِّ منازلهم عن قرى أهل الصلح والذمة فلا يدخلها من أصحابك إلا من تثق بدينه، ولا يزرأ أحد من أهلها شيئاً فإن لهم حرمة وذمة ابتليتم بالوفاء بها...

وإذا وطئت أرض العدو فأذك العيون بينك وبينهم، ولا يخف عليك من أمرهم شيء وليكن عندك من العرب أو من أهل الأرض من تطمئن إلى نصحه وصدقه... وليكن منك عند دنوك من أرض العدو أن تكثر الطلائع وثبت السرايا بينك وبينهم، فتقطع السرايا أمدادهم ومرافقهم وتتبع الطلائع عوراتهم. واختر للطلائع أهل البأس والرأي من أصحابك وتخير لهم سوابق الخيل، فإن لقوا عدواً كان أهل ما تلقاهم القوة.

واجعل أهل السرايا من أهل الجهاد والصبر على الجلاد، ولا تخص أحداً بهوى فتضيع من رأيك وأمرك أكثر مما حابيت به أهل خاصتك، ولا تبعث طليعة ولا سرية في وجه تتخوف فيه غلبة أو ضيعة أو نكاية. فإذا عاينت عدوك فاضمم إليك أقاصيك وأجمع إليك مكيدتك وقوتك ثم لا تعاجلهم بالمناجزة ما لم يستكرهك قتال حتى تبصر عورة عدوك ومقاتله.

وتعرف الأرض كلها كمعرفة أهلها بها فتصنع بعدوك كصنعه بك ثم أذك حراسك على عسكرك وتيقظ من البيات جهدك".

وهكذا فقد اعتبر خلفاء العصر الراشدي الإنسان المسلم بما يتمتع به من قدرات معنوية وكفاءة قتالية هو العنصر الحاسم في المعركة. ولهذا حققوا انتصارات عسكرية حاسمة.

مزايا العسكرية في صدر الإسلام:

اختلف المفهوم العسكري للمقاتل باختلاف العصور، ويشير محمد جمال الدين محفوظ (8) إلى أن الفكر العسكري القديم لم يقدر قيمة الإنسان ولم يحترم ذاته. كما وأن الفكر العسكري القديم لم يعترف بما يسمى "العقيدة القتالية" لدى المقاتل بل كان يرى بأن وظيفة المقاتل هي الطاعة العمياء للأوامر. ويمثل الإمبراطور فردريك الكبير هذا النمط من الفكر العسكري حيث كان يقول عن جنده "يكفي أن أمرهم حتى يلقوا بأنفسهم في النار دون تفكير لأنهم يجهلون كل شيء حتى الغرض الذي يقاتلون من أجله".

ولكن النظرة الحديثة غيرت من المفاهيم العسكرية القديمة فأكدت احترام ذات الفرد التي تكوّن لديه دافعاً ذاتياً إلى طاعة الأوامر والانضباط العسكري. أما بالنسبة للهدف فقد أكدت النظرة الحديثة ما يسمى "بالمقاتل العقيدي" الذي يدرك بصورة واضحة لماذا يقاتل وما هو الهدف الذي يريد تحقيقه. إن العقيدة القتالية هي التي تحرك الجندي أو المقاتل بدافع ذاتي إلى الاستبسال في القتال والتصميم على تحقيق الهدف مهما كانت التضحيات. وتدرك هذه النظرية حقيقة أن المقاتل المنتصر هو الذي يدخل المعركة مقتنعاً بهدف يقاتل من أجله.

وهكذا أصبح العامل المعنوي يحتل مكاناً مهماً في التخطيط العسكري، إذ قد يصبح هو العامل الذي يتحكم في إصدار القرار ببدء العمليات العسكرية أو تأجيلها أو التخلي عنها. ومن هنا أصبح تدمير الروح المعنوية لدى العدو من أهم الأهداف التي تسعى إليها الدول المتحاربة.

وإذا ما قارنا بين ما وصلت إليه النظرة الحديثة في الفكر العسكري وبين ما أكدته النظرة الإسلامية في هذا المجال ندرك بأن الإسلام وجه المقاتلة وزودهم

بالمبادئ نفسها التي نادى بها الاستراتيجيون بعد أربعة عشر قرناً. فقد أكد على الانضباط الذاتي للمقاتلة وضرورة تواجد العقيدة القتالية وصان الروح المعنوية العالية لدى المقاتلة كما تبنى مبدأ الشورى في صنع القرار عسكرياً.

فبالنسبة إلى الانضباط الذاتي: فقد ربى الإسلام المقاتل على الانضباط الذاتي وذلك باحترامه للحرية والكرامة الإنسانية وتحريره من كل أشكال العبودية لغير الله تعالى. والطاعة في الإسلام طاعة واعية ومشروطة إذ "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" ولهذا كان المقاتل المسلم يندفع إلى الجهاد معتمداً على قوة ذاتية داخل نفسه. كما عني الإسلام بتربية المقاتل المسلم على تقدير المسؤولية والإخلاص في الواجب ولهذا جاء العمل الصالح مقروناً بالإيمان والتقوى.

وقد تجاوز الانضباط الذاتي في الإسلام الأساس العقلي ليهتم بالتدريب الفعلي على الانضباط الذاتي وما أكثر ما تعلمنا فرائض الإسلام من صلاة وصيام وحج على الانضباط والنظام.

أما بالنسبة للعقيدة القتالية: فقد قرر الإسلام أن الدوافع التي تحرك الإنسان هي دوافع اختيارية وليست جبرية وذلك عن طريق الاقتناع. وكانت الحرية والاقتناع من أصول الدعوة الإسلامية وبالتالي من أصول العسكرية الإسلامية فقد قال الله تعالى: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي". وقال في آية أخرى "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن". وقرر الإسلام حرمة النفس والمال والعرض فقال الرسول عليه الصلاة والسلام: "كل المسلم على المسلم حرام ... دمه وماله وعرضه".

وقد ارتبطت العقيدة القتالية لدى المقاتل المسلم بالجهاد في سبيل الله وقد ولّدت هذه العقيدة أقوى الدوافع حيث يجد المجاهد فيها الوسيلة للظفر بمرضاة الله تعالى ويعتقد دوماً أن الله إلى جانبه في المعركة، حيث إن "الله ينصر من ينصره".

أما فيما يتعلق بالشورى في صنع القرار سياسياً كان أم عسكرياً فقد كان عصر الرسول عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) مثالاً لذلك، وقد أمر بذلك القرآن حين قال تعالى: "فبما رحمة من ربك لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين". وكان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يقول "ما ندم من استشار". وعن أبي هريرة (رضي الله عنه) "ما رأيت أحداً قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم".

بهذه المميزات التي تحلى بها المقاتلة المسلمون في صدر الإسلام استطاعت الدولة الإسلامية أن تهزم جحافل الروم والفرس.

الجندية في العصر الأموي:

في البدء لابد لنا أن نؤكد بأن استعمالنا لاصطلاح "الجيش" للدلالة على الجند أو المقاتلة العرب في العصر الأموي يعتبر استعمالاً مبالغاً فيه إلى حد ما، ذلك لأن العرب المسلمين في صدر الإسلام وردحاً من العصر الأموي لم يعرفوا "الجيش المنظم الدائم"، وأن المؤسسة العسكرية الإسلامية لم تتبلور وتأخذ أبعادها وسماتها الحقيقية إلا في العصر العباسي الأول.

لقد أشرنا سابقاً أنه بمجيء الإسلام غدت الأمة كلها مقاتلة "والأمة المقاتلة" تعني أن كل القادرين على حمل السلاح من الرجال ينفرون للحرب عند الحاجة، ولكن لم يكن هناك تنظيم عسكري يربط هؤلاء المقاتلة ولم تكن هناك (مؤسسة عسكرية) تضمهم. وحين بدأت حروب الفتح اشترك فيها المقاتلة من مختلف القبائل ولكن هؤلاء المقاتلة لم يشكلوا جيشاً نظامياً بالمعنى الدقيق المتعارف عليه، بل كانوا يقاتلون تحت ألوية وشعارات قبائلهم.

إضافة إلى أنهم لم يكونوا تحت السلاح على الدوام بل ينصرفون إلى أعمالهم الخاصة ومشاغلهم في أوقات السلم، ولم يسكنوا في ثكنات عسكرية ويتدربوا على السلاح بصورة مستمرة. ولم تكن تربطهم رابطة قوية واحدة فيما بينهم كقبائل من جهة أو مع الدولة من جهة أخرى.

تطور معنى الجند:

دل اصطلاح الجند في البداية على وحدة من المقاتلة من قبيلة أو قبائل معينة قريبة من بعضها وربما كانت لا تتجاوز في عددها الكتيبة. وبمرور الزمن تطور اصطلاح الجند فأصبح ذا مضمون جغرافي يعني الإقليم أو المنطقة التي يحكمها إدارياً وعسكرياً قائد يترأس مجموعة من المقاتلة ويعتمد على واردات الأقاليم في التموين والعطاء (9) وخاصة في بلاد الشام حصراً.

ولم يسكن المقاتلة العرب في البداية المدن في البلاد المفتوحة، بل أسست الدولة مدناً جديدة بدأت على هيئة معسكرات استقروا فيها مع عوائلهم وسميت (الأمصار). وقد قسم المقاتلة في الأمصار الجديدة إلى أرباع أو أخماس منفصلة عن بعضها البعض، وتحتوي على قبائل معينة وأطلق على هؤلاء المقاتلة اسم جند (جمع أجناد)، على أن خلفاء بني أمية انتهجوا سياسة معينة في بلاد الشام بحيث جعلوا في كل مصر في بلاد الشام قبيلة معينة، فكان جند قنسرين في غالبيتهم قيسية أما حمص فكانت غالباً يمانية وكانت كلب وجذام غالبة على دمشق (10). وقد نجحت هذه السياسة في بلاد الشام وأبعدت القبائل العربية إلى فترة ما عن الصراعات القبلية وسهلت على الخلفاء الأمويين الأوائل أن يحفظوا التوازن بينها وخاصة الخلفاء المتصفين بالحكمة.

وقد كانت السلطة الأموية تدعو المقاتلة من أقاليم مختلفة عند الحاجة أو الضرورة لقمع تمرد داخلي أو لمواجهة خارجية، وبقي اصطلاح (الأجناد) يستعمل للدلالة على هؤلاء المقاتلة، ولكن ظهرت اصطلاحات جديدة ذات دلالات مترادفة مثل الجيش في فترة متأخرة. وكانت التنظيمات القبلية نفسها تحفظ أثناء القتال، ففي رواية تاريخية: "وقد دعا عدي أهل البصرة فبعث على كل خمس من أخماسها رجلاً، فبعث على خمس الأزد المغيرة بن زياد العتكي وعلى خمس بني تميم محرز بن حمران السعدي وعلى خمس بكر بن وائل عمر بن عامر... ودعا مالك بن الجارود فعقد له على عبد القيس ودعا عبد الأعلى بن عبد الله فعقد له على أهل العالية..". (11)

ولما كانت القبيلة تلعب دورها في تعبئة المقاتلة فمن الطبيعي أن أهم عامل لتحقيق النصر على الأعداء هو مهارة القائد وحذقه في ترتيب الجند وتنظيمهم في ساحة المعركة، ذلك أن العصبية القبلية كانت تعمل عملها بين الجند، وإذا ارتكب القائد خطأ استراتيجياً بأن وضع قبيلة ما في المقدمة لتتحمل وحدها ضربات العدو ويقع عبء المعركة عليها، بينما تبقى قبيلة أخرى في الجناح أو المؤخرة لتنقض في نهاية المطاف وتقتطف ثمرات النصر وتدعي أنها هي التي حققته، فقد يفقد سيطرته على الجند.

ومن أجل ضمان عدم الوقوع في مثل هذه الأخطاء كان القائد يعتمد على رجل ذي خبرة، معروف بحنكته في التعبئة وله تجارب في هذا الباب. وفي مصادرنا روايات تاريخية تشير إلى هؤلاء مثلاً: "وكان عبد الرحمن بن أصبح إذا نزل الأمر العظيم في الحرب لم يكن لأحد مثل رأيه. وكان عبد الله بن حبيب على تعبئة القتال". وكان رجال من الموالي مثل هؤلاء في الرأي والمشورة و العلم بالحرب فمنهم الأفضل بن بسام مولى بني ليث، وعبد الله بن أبي عبد الله مولى بني سليم والبختري بن مجاهد مولى بني شيبان. (12)

وهناك العديد من المقاتلة البارزين الذين تصفهم المصادر بعبارة "صاحب رأي في الحرب". وقد استمر المقاتل يتمتع بمزايا وصفات حققت له الانتصارات ومن هذه المزايا: (13)

أولاً: العقيدة الإسلامية أعطت المقاتل ثقة متزايدة بالتفاني وبالنصر من عند الله في سبيل قضيته العادلة.

ثانياً: روح الجماعة والآصرة التي تربط المقاتلة ببعضهم، وخاصة أثناء تعرضهم لخطر خارجي على الحدود الشرقية أو الشمالية، والأمر مختلف في الفتن الداخلية، حيث تضعف روح الجماعة بسبب النزعة القبلية.

ثالثاً: الثقة بقابلياتهم والاعتداد بشجاعتهم.

رابعاً: كان المقاتل العربي المسلم يتمتع بروح قتالية عالية، بينما كانت هذه الروح قد خبت منذ زمن بين سكان البلاد المفتوحة ولذا استخدم الروم

والفرس المرتزقة والعبيد للقتال بدلاً عنهم وكانت الدنيا ومتاعها شغلهم الشاغل.

خامساً: كانت القوة العربية الإسلامية في صدر الإسلام تتكون من قبائل خفيفة الحركة، أكثر خفة من الأعداء. وقد حافظت الدولة الأموية على هذه الصفة طالما بقيت سياستها هجومية، ونجحت في توسيع حدود الدولة وفي مجابهة الأعداء وخاصة الروم في الثغور الشمالية والترك على الحدود الشرقية في بلاد ما وراء النهر.

عناصر الجند الأموي:

أشركت الدولة الأموية مقاتلة من الموالي، فهناك البربر في أفريقيا والأرمن في أرمينيا والفراغنة والبخارية والسمرقندية والأشروسنية في الساحة الشرقية. ففي رواية عن الطبري أن هناك ما لا يقل عن 30 ألفاً من سكان الأقاليم الشرقية استخدمهم نصر بن سيار في حملاته في الجبهة الشرقية (**14**). وقد وصل بعض هؤلاء إلى مراتب عالية في القيادة. وكان الأمويون يستخدمون الرقيق في القتال. وابتدع معاوية بن أبي سفيان نظام الحرس وهي كتيبة خاصة بحماية الخليفة وحذا حذوه أمراء الأقاليم، وكان قائد هذه الوحدة يسمى (صاحب الحرس) وأطلق معاوية على كتيبته اسم الغمامة.

وكان هناك وحدات شبه نظامية مثل حاميات الثغور وكذلك الروابط على الحدود، التي تعتبر وحدات متحركة وخفيفة من الخيالة، كما نظم الأمويون المسالح في الداخل وخاصة في المدن غير المستقرة أو المهمة مثل مسلحة واسط في العراق ومسلحة الحيرة التي تسيطر على الكوفة. وكانت هذه المسالح تحت قيادة (صاحب المسلحة). (**15**)

وفيما عدا ما أشرنا إليه من عناصر فإن القوة البشرية الرئيسية في الدولة الأموية كانت منوطة بالمقاتلة العرب وخاصة من القبائل الشامية والعراقية والمقاتلة العرب من أهل خراسان.

وقد أشرنا بأن هؤلاء المقاتلة كانوا يعيشون في وقت السلم حياة عادية يزرعون أراضيهم أو يتاجرون أم يمتهنون حرفة معينة وقد زاد ولعهم بالتجارة والمهن بعد أن اختلطوا بسكان البلاد المفتوحة. ولكن ما أن يستدعي الأمر بسبب أزمة داخلية أو خطر خارجي كان الجميع ينفرون للحرب وعليهم يعتمد الخليفة الأموي في درء الخطر.

لقد كانت القوة العسكرية للدولة الأموية مركّزة في المقاتلة من الجند الشامي في بلاد الشام وكذلك في حاميات واسط الكوفة والبصرة وخراسان، على أنه لم يكن للدولة الأموية جيش نظامي دائم فقد كان المقاتلة يتبعون قبائلهم ولذلك سميت تنظيماتهم بأسماء شيوخهم مثل الصحصحية والذكوانية والأسدية والدوكانية والدالقية. وأحياناً باسم راياتها مثل المحمرة. إن هذه التنظيمات الجديدة كانت أقرب إلى الفرق شبه النظامية. وإن فرق الجزيرة الفراتية خاصة بعد إدخال نظام الكراديس كانت أقوى الفرق العسكرية الأموية في عهد الخليفة مروان الأخير.

أما في القسم الشرقي من الدولة فقد كان الجيش الأموي في الفترة الأخيرة منظماً حسب المدن وأحياناً الأقاليم فكان جيش كل مدينة مكون من العرب والعجم وللقائد فيه أهمية كبيرة، على أن هذا التنظيم لم يكن شائعاً في كل المدن في المشرق.

إن الوضع الذي كان عليه الجند في الفترة الأموية يحتوي على نقاط ضعف بدأت تظهر مع ضعف الحكومة المركزية في دمشق. وهذه النقاط هي: **(16)**

(1) فقدان عنصر الضبط والربط والنظام بين صفوف المقاتلة، تلك الصفات العسكرية التي تعلم المقاتل الطاعة لرؤسائه. إن فقدان هذا العنصر كان يعني عدم تواجد تلك الروابط التي تعلم الولاء والمسؤولية تجاه الخليفة الأموي بوصفه رأس الدولة.

(2) كان المقاتلة مشدودين بروابط القبلية، ولذلك لم يكن لديهم حافز محرك واحد للقتال بل كان المحرك يختلف من فئة مقاتلة إلى أخرى. فمنهم من

يقاتل مندفعاً من أجل العقيدة الإسلامية ولكن بعضهم كان يقاتل لأسباب أخرى سياسية أو قبلية أو شخصية وأن قتالهم ضد الأعداء الخارجين كان جهاداً في سبيل الله أو كان للدفاع عن أنفسهم وحمايتها. وفي كل الحالات كانوا يتوقعون من الدولة أن تدفع لهم عطاءً جيداً مقابل القتال.

(3) في المعارك التي خاضها المقاتلة في العصر الأموي لم يقاتلوا عموماً كجند للدولة بل كأفراد في قبائل. ومعنى ذلك أن وحدة الهدف أو الغاية كانت أحياناً تنقصهم. بل تحكمت أحياناً المصالح الخاصة بالقبائل أو بزعماء القبائل في الاشتراك بالقتال أو عدمه.

(4) لم يكن هناك من رادع يمنع المقاتلة من الاشتراك في الصراع السياسي الداخلي، ومعنى ذلك الاشتراك في ثورات أو تمردات سياسية ضد الدولة أو التناحر بين القبائل نفسها. وهذا دون شك له آثاره السلبية على الحياة العسكرية والاستعداد الحربي الذي كانت الدولة تريده من المقاتلة. وفي مثل هذه الظروف فقد لا يواجه الخليفة، صعوبة في قيادة المقاتلة ضد عدو خارجي، ولكن في حالة حدوث تمرد داخلي فإن المقاتلة من القبائل المختلفة ينشقون على أنفسهم بين مؤيد للدولة ومعارض لها. والمقاتلة في كلا المعسكرين الدولة والثوار لهم التدريب والاستعداد والسلاح نفسه. وكان حسن تصرف الخليفة واستغلاله لمثل هذه الحالة يعتمد على قابليته وذكائه. فقد أرسل عبد الملك بن مروان إلى الحجاج الثقفي رسالة يقول فيها: (17) "... فإنما أمير المؤمنين أمين الله وسيان عنده منع حق وإعطاء باطل وسيأتيك من أمير المؤمنين أمران: لين وشدة فلا يؤنسك إلا الطاعة ولا يوحشنك إلا المعصية".

إن الأمر الأخير الوارد في الرسالة آنفة الذكر يعتبر أكثر أهمية وإلحاحاً، فقد استطاع الخليفة الأموي أن يربط مصلحة القبائل العربية في بلاد الشام بمصلحة الدولة، ولذلك فقد كانت الثقة متبادلة بين الطرفين، ولكن في الأقاليم الأخرى البعيدة عن مركز الدولة فإن نجاح السلطة المركزية كان يعتمد إلى حد

كبير على خلق وضع يكون مفيداً لأكبر عدد ممكن من المقاتلة من أجل ضمان مساعدتهم لسياسة الدولة الأموية. وكان على الوالي الأموي أن يجامل ويداهن شيوخ القبائل والمتنفذين فيها والذين يتحكمون بولاء القبائل وبيدهم زمام قيادتها وتوجيهها. ففي رواية للطبري أن ابن هبيرة سأل يوماً من سيد قيس؟ قالوا: الأمير، قال: "دعوا هذا، سيد قيس الكوثر بن زفر لو بوّق بليل لوافاه عشرون ألفاً لا يقولون لم دعوتنا ولا يسألونه..". (18)

ولا شك فإن هذه الرواية توضح نفوذ رؤساء القبائل. و قد كان في الأقاليم أكثر من واحد من أمثال الكوثر بن زفر!!

محاولات الأمويين للإصلاح العسكري:

وإزاء هذا الوضع المتأزم حاول بعض الخلفاء أو الولاة محاولات جادة لتغيير الوضع وإصلاحه، وذلك عن طريق مزج القبائل وربطها برابطة جديدة أكثر قوة من رابطة القبلية. ففي سنة 107هـ/725م حاول والي خراسان أسد القسري نقل الجند من البروقان إلى بلخ. وقد كان الجند في الأولى منقسمين إلى أخماس، أما في بلخ فقد خلطهم وأسكنهم دون أخذ التقسيم القبلي بنظرة الاعتبار (19). كما حاول الخليفة هشام بن عبد الملك أن يخفف من أثر النفوذ القبلي بأن أختار نصر بن سيار وهو حيادي ليس له نفوذ قبلي في خراسان والياً على إقليم خراسان. واتخذ الخليفة نفسه موقفاً عملياً حين أمر واليه الجنيد بن عبد الرحمن بأن يسقط من الديوان (العطاء) أسماء المقاتلة الذين يرفضون القتال وأمره بألا يضغط عليهم لأنه سيرسل له مقاتلة جدداً ممن يرغبون في القتال. إن هذا الموقف من السلطة المركزية يدل على إدراك الخليفة بأن هناك بعض المقاتلة لا يرغبون بالاستمرار في القتال ولا يمكن للسلطة الأموية أن تجبرهم على ذلك. (20)

إلا أن إرسال عناصر عربية جديدة من البصرة والكوفة أو إرسال الجند السوري أدى إلى حدوث شقاق وتصادم بين القادمين الجدد وبين العرب القدماء من أهل خراسان. وبرزت كتلتان: المقاتلة من أصحاب الامتيازات والنفوذ

السياسي، والمستقرون المحرومين الذين لا يرغبون بالقتال ولم يكن في مقدور السلطة إلا أن تعتمد على المقاتلة من أصحاب السلطة والنفوذ الذين كانوا مع سياسة التوسع والقتال.

لقد أدت هذه الحالة إلى استمرار المعارضة وأبانت أكثر من أي وقت مضى مدى حاجة الدولة الأموية إلى جيش نظامي دائم قوي. ذلك لأن الثوار مع قلة عدد المنخرطين تحت لوائهم استطاعوا تحدي الدولة وتمكنوا من مطاولتها مدة ليست بالقصيرة لا بسبب ضعف الدولة بل بسبب عدم اعتمادها على جيش دائم ومنظم. ولعل في حركة يزيد بن المهلب **(21)** في خلافة يزيد الثاني ما يوضح ذلك أحسن توضيح. تشير مصادرنا التاريخية بأن يزيد بن المهلب، حين بدأ حركته لم يكن معه أكثر من سبعين شخصاً، وقد أمر والي البصرة عدى بن أرطأة المقاتلة من الأخماس بالخروج للتصدي ليزيد بن المهلب ولكن أزد البصرة انشقوا عن الوالي الأموي والتحقوا بيزيد بن المهلب لأن المهالبة من اليمانية والأزد من اليمن كذلك. على أن عدي بن أرطأة ربما توقع ذلك، إلا أنه لم يتوقع الموقف الذي وقفته تميم وعبد القيس وهما من مضر. ذلك أن كليهما انتهزتا الفرصة وقررتا الطلب من الوالي زيادة العطاء الذي كان 60 درهماً شهرياً. ولما امتنع الوالي عن إجابة هذه المطالب بحجة أن زيادة العطاء من اختصاص الخليفة امتنعت القبيلتان عن مساعدة الوالي في محنته هذه.

ولم يبق أمام الوالي الأموي إلا الاعتماد على الشرطة وبعض الموالي للدفاع عن البصرة، ولكن مقاومته لم تستمر وأجبر على الاستسلام. وقد استولى يزيد بن المهلب على بيت المال في البصرة حيث كان فيه 9 ملايين درهم استطاع بها أن يجمع عدداً كبيراً من الأتباع ولم تخمد حركته إلا بعد أن أرسلت السلطة المركزية في دمشق 80 ألفاً من المقاتلة من بلاد الشام.

إن حركة يزيد بن المهلب لم تكن حالة استثنائية أو معزولة بل إن حالات مشابهة لها حدثت المرة تلو الأخرى، وفي كل مرة يقف الوالي مكتوف اليدين ويظهر عجزه عن التصدي لها حتى تسعفه السلطة المركزية بإرسال القبائل الشامية الموالية لها.

يمكننا أن نستخلص بأن عدم قدرة الخليفة الأموي على خلق جيش "نظامي" دائم مرتبط بالدولة وموال لها ومدافع عن قضيتها، كان من أهم نقاط الضعف في الخلافة الأموية بحيث جعل السلطة المركزية عرضة لأهواء وميول شيوخ القبائل والمتنفذين في أقاليم الدولة الواسعة.

إن الأزمة التي حدثت في خراسان في أواخر العصر الأموي (22) كشفت عن نقاط الضعف هذه بوضوح ولم يكن هناك من شيء يمكن عمله لإنقاذ الموقف، فكان الخليفة مروان بن محمد الضحية. وبسقوطه سقطت دولة الأمويين.

التجهيز:

كانت الدولة تدفع المال للمقاتل على شكل عطاء (نقدي) ورزق عيني لكي يعين به نفسه وعائلته كما كانت الدولة تجهزه بالعدة، وكان هناك (مخازن) لخزن هذه الأعتدة تلحق أحياناً بالمسجد. وفي حالات أخرى كان على المقاتل أن يجهز نفسه بنفسه من عطائه.

التعبئة وأساليب القتال في المعركة: (23)

التعبئة بمعناها الاصطلاحي العسكري هي "الاستعداد للحرب ووضع الخطط العسكرية وتوزيع الأسلحة المتوافرة بصورة تؤمن الاستفادة منها إلى أقصى حد ممكن من أجل كسب المعركة". وهي بذلك فن ترتيب الجند والأسلحة في مواضعها وتهيئتهم للحرب بأفضل شكل ممكن.

والمعروف أن نظم التعبئة عديدة وتطورت عند المسلمين تبعاً لتطور الزمن والظروف، ويمكننا أن نلخص هذه النظم بالتالي:

(1) نظام الكر والفر:

أما الكر والفر فهو أسلوب استخدمته القبائل العربية قبل الإسلام. ويسمى أيضاً (الإغارة) التي تعتمد عامل المباغتة لتوجيه ضربة قوية وسريعة قبل أن يتمكن العدو من القيام برد فعل منظم. ونظام الكر والفر معناه أن يحمل المقاتلة على العدو فإذا انهزم طاردوه، أما إذا صمد فإنهم ينسحبون إلى الخلف لإعادة

تنظيم صفوفهم، ثم يعاودون الهجوم كرة أخرى. وأن عرب الجاهلية كانوا يتخذون قاعدة من العيال والأثقال والحيوانات تكون خلف المقاتلين ينطلقون منها ثم يلجأون إليها لأنهم يرون نساءهم وأطفالهم وأموالهم فتشتد نخوتهم وحماستهم من جديد ويعيدون الكر على العدو.

(2) نظام الصفوف:

وينقسم إلى ثلاثة أقسام: الصف المستوى والصف الهلالي والصف المعطوف.

(3) نظام الكراديس:

وهو تقسيم الجيش إلى وحدات قتالية من المشاة أو الخيالة متوسطة العدد خفيفة الحركة يمكنها التقدم أو الانسحاب حسب ما يتطلبه الوضع في المعركة. وقد طبقها الخليفة الأموي مروان بن محمد بصورة واسعة، وتشير الروايات التاريخية أن أول من ابتدعها هو القائد خالد بن الوليد.

وفي الإسلام شاع استخدام (نظام الخميس) وهو تقسيم القوات إلى خمسة أقسام بهدف تأمين الحماية من جميع الجهات. والأقسام هي:

- المقدمة: وتكون أمام القلب من الجيش ومهمتها الاستطلاع.
- القلب: ويضم غالبية قطعات الجيش ومكانه في الوسط وفيه مقر قائد الجيش ولوائه.
- الميمنة: وهي يمين القلب وتحمي الجناح الأيمن.
- الميسرة: ومحلها يسار القلب وواجبها حماية الجناح الأيسر.
- الساقة: وتقع خلف الجيش وفيها الخدمات والتموين والشؤون الإدارية والاحتياط.

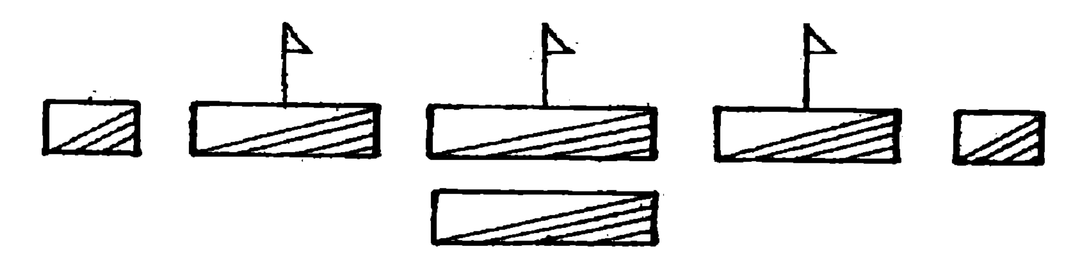
وقد استخدم نظام الخميس في حالات المسير ذلك لأنه يقلل من الخسائر في حالة هجوم مباغت للعدو.

أما نظام الصفوف وخاصة الصف المستوي حيث ينتظم المقاتلة في صفوف مستقيمة عملاً بالآية القرآنية ﴿إن الله يحب الذين يُقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص﴾. وهو يشبه كذلك نظام صلاة الجماعة بالمسجد حيث يرتب المقاتلة في صفوف مستوية متعاقبة، وهناك كما أشرنا أنواع من الصفوف:

وهناك أنواع من الصفوف:

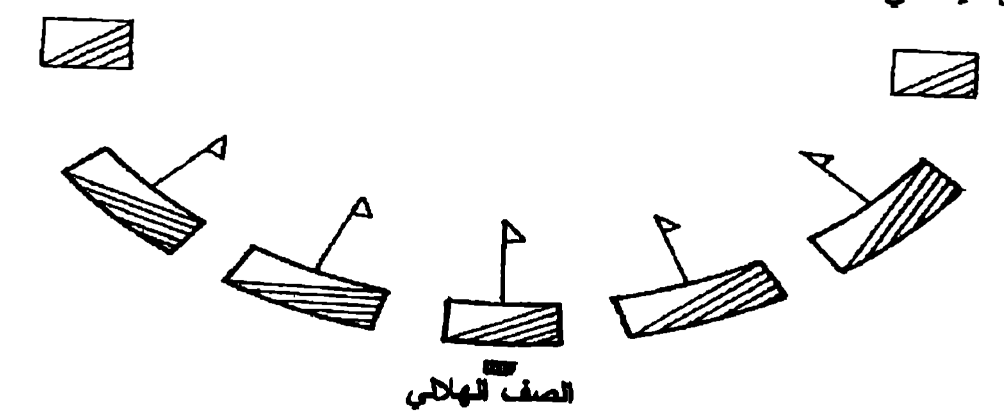
أ- الصف المستوي:

وهو الذي يكون فيه الجناحان والقلب في خط مستقيم، وهذا أوفق الصفوف وأنسبها للعرب.



ب- الصف الهلالي:

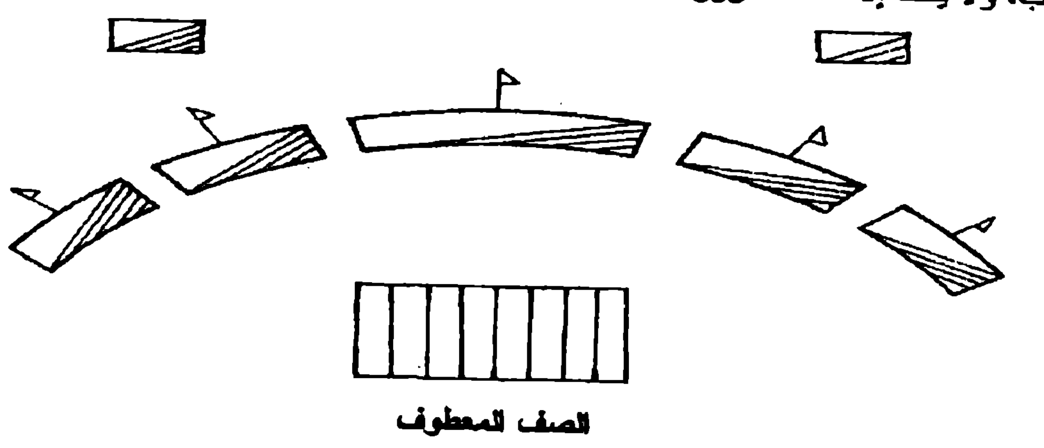
وهو الخارج الجناحين الداخل الصدر، وهو أقوى للقلب أضعف للجناحين، لذا يوضع كردوس خيالة في الجناحين تقوية له.



الصف الهلالي

جـ- الصف المعطوف:

وهو الداخل الجناحين الخارج القلب، وهو أضعف للقلب وأقوى للجناحين، لذا يكرهه العرب، ولا يتخذ إلا عند الضرورة.



الصف المعطوف

الجيش في العصر العباسي الأول

استحداث "الجيش النظامي":

كانت الأمة الإسلامية في صدر الإسلام كلها مقاتلة إذا هدد الدولة خطر أو دعا داعي الجهاد. وكان كل فرد قادر على حمل السلاح ومسجّل في ديوان العطاء يهُبُّ للانخراط في الحملة العسكرية. أما بعد نشوء الخلافة العباسية فقد بدأت خطة جديدة لتكوين نواة جيش نظامي من الجند "المحترفين" الذين لم يكن لديهم عمل آخر غير العسكرية، فهم يتدرّبون أثناء السلم في معسكراتهم ويقاتلون أثناء الحرب ولا ينصرفون إلى شؤونهم أو مصالحهم في أقاليمهم بعد انتهاء الحرب، ويبقون في معسكراتهم على أهبة الاستعداد لأي طارئ. أما بقية فئات الأمة فلم يكونوا ملزمين بحمل السلاح والمشاركة في الحرب ولكن بمقدورهم التطوع للجهاد اختياراً. فالجهاد فرض عين وقد يكون فرض كفاية. من هذا المنطلق يمكن اعتبار الجيش العباسي "أول جيش نظامي" في الإسلام.

وعلى الرغم من وجود محاولات جادة خلال العصر الأموي لإدخال تغيرات جديدة في النظم العسكرية، فقد ظلّت المؤسسة العسكرية مرتكزة على مبدأ "الأمة المقاتلة" لأنّ المقاتلة لم يكونوا تحت السلاح على الدوام بل ينصرفون إلى أعمالهم ومشاغلهم في أوقات السلم. (24)

وحين انتصرت الدعوة العباسية كان أهل خراسان من عرب وعجم أول جند للدولة الجديدة، وقد استفاد العباسيون من أخطاء الأمويين ولذلك سجّلوا هؤلاء المقاتلة في (ديوان شيعة بني العباس) حسب قراهم ومدنهم وأقاليمهم بخراسان لا حسب قبائلهم وأنسابهم. (25)

إنّ الإجراء الذي اتخذه العباسيون يعد منطلقاً جديداً في تاريخ الجيش الإسلامي، ذلك أن الدولة العباسية أرادت أن تزيل العوامل كافة التي نخرت في كيان الجند الأموي حتى غدا قوة منهكة لا يمكن الاعتماد عليها. فقد أدركت الدولة العباسية أهمية الترابط بين المقاتلة الذين يدعمون نظام الحكم بحيث يكونوا كتلة واحدة وراء الدولة. فالجند الهاشمية كانوا نواة أول جند نظامي

بالمعنى المتعارف عليه لأنهم كانوا ينتظمون كأفراد لا قبائل وصار ولاؤهم للدولة التي تعنى بتدريبهم وتموينهم وتجهيزهم وعطائهم.

وفي أول خطبة له في مسجد الكوفة في العاشر من محرم سنة 132هـ/ 2 آب 749م قال أبو سلمة الخلال وزير آل محمد: (26)

"إنّ أهل بيت اللعنة (يقصد الأمويين) كانوا يفرضون للجند في السنة 300 درهم، وإني قد جعلت رزق الرجل منكم في الشهر 80 درهماً، وسأخص قوادكم وأهل القدم والسوابق منكم بخواص سنيّة أجريها عليكم لكل رجل بقدر استحقاقه فأبشروا وقرّوا عيناً...".

وإذا كان الخلاّل قد أجرى لكل جندي 80 درهماً في الشهر فإنه أجرى للخواص وأهل التقادم وأهل الغناء من القادة والنقباء وغيرهم ما بين 1000 - 2000 درهم وخصّ من دونهم ما بين 100 - 1000 درهم شهرياً (27). ولكن المنصور أنقص رواتب الجند إلى 60 درهماً شهرياً.

ومع أن العباسيين أبقوا أهل خراسان - عربها وعجمها - وحدة عسكرية واحدة ترتبط بالولاء للدولة التي كانت تسمى دولة أهل خراسان، فإنها وفي الوقت نفسه نظمت تشكيلات أخرى تستند على المبدأ القبلي القديم فكان هناك فرق يمانية وفرق ربعيّة وفرق مضرية (28)، وكان من أهم أهداف بناء المدينة المدورة (بغداد) هو إيجاد قاعدة عسكرية محصنة للدولة. ولهذا كان المقاتلة من (أهل خراسان) من أهم الفئات التي استقرت فيها وما حولها في الأرباض، كما وضع المنصور حامية عسكرية تحت قيادة ولي عهده المهدي في الجانب الشرقي (الرصافة)، وبذلك حقّق إمكانية ضرب أحد المعسكرين في حالة تمرّده بالمعسكر الآخر.

وحين يتكلم الجاحظ في أواخر العصر العباسي الأول عن عناصر الجيش العباسي يشير إلى الفئات التالية: (29)

(1) العرب.

(2) الخراسانية.
(3) الموالي .
(4) الأتراك.
(5) الأنباء.

ويتفق المؤرخون الآخرون عموماً مع تقسيم الجاحظ هذا، مع أن بعضهم يضيف وحدات جديدة مثل المغاربة والزنج والصعاليك، إلا أنها ليست وحدات رئيسية. وأن بعض الوحدات أدمجت بوحدات أخرى وجعلت تحت قيادة واحدة.(**30**)

إن العرب كوحدة عسكرية في جيش العباسيين قد بانت أهميتهم الحيوية منذ الأيام الأولى للدعوة وزادت تلك الأهمية في الحروب التي خاضها العباسيون ضد أعدائهم. وترد روايات تاريخية تدل على استمرار بقاء العرب كقوة ضاربة خلال العصر العباسي الأول. ومن هنا جاءت مخاطبة المنصور اليمانية بقوله: "السلطان سلطانكم والدولة دولتكم" (**31**). وأن أكثرية قادة الجيش خلال الفترة موضوعة البحث كانوا من العرب أو الموالي المستعربين. بل إن المنصور ترك القائد خازم بن خزيمة التميمي نائباً عنه في الهاشمية حينما نجح سنة 144هـ/ 761- 762م. (**32**)

وفي الرواية التي يتهم فيها عبد الله بن طاهر بن الحسين القائد العربي محمد بن صالح بن بيهس لتفاخره بمساعدة المأمون حتى وكأنه أصبح مساوياً لطاهر بن الحسين، يجيب محمد بن صالح بقوله: "لقد حارب طاهر من أجل سلطان أمير المؤمنين بمال أمير المؤمنين ورجاله، أما أنا فقد حاربتُ بمالي ورجالي". وفي هذه الرواية أكثر من دلالة وهي في أبسط مغازيها تظهر مقدار القوة التي لا تزال كامنة في أيدي العرب في تلك الفترة المتأخرة من العصر العباسي الأول. (**33**)

أما الخراسانية وهم أهل خراسان فغالبيتهم من العرب وقسم منهم من العجم فقد حافظ العباسيون على وحدتها وانسجامها منذ الأيام الأولى للدعوة. وقد

أشار ابن المقفع بضرورة رعاية جند أهل خراسان والإبقاء على تماسكهم فيقول في رسالته إلى المنصور: (34)

"فمن الأمور التي يذكر بها أمير المؤمنين أمر هذا الجند من أهل خراسان فإنه جند لم يدرك مثلهم في الأمم، وفيهم صفة بها يتم فضلهم إن شاء الله. أما هم فأهل بصر بالطاعة وفضل عند الناس وكف عن الفساد وذل للولاة. فهذا حال لا نعلمها توجد عند أحد غيرهم".

لقد دافع الخراسانية في فترات الأزمات عن النظام العباسي ضد المتمردين ... على أن اصطلاح الخراسانية أو (أهل خراسان) لم يكن الاصطلاح الوحيد الذي عرفت به هذه الكتلة. فقد كان يطلق عليهم اسم شيعة بني العباس أو أنصار الدولة أو يعرفون بأسماء المدن التي جاءوا منها، والمهم أن هذه المجموعة كانت مزيجاً من عناصر عديدة يربطها بالخليفة رباط الولاء وهنا تبرز أهميتهم في الجيش.

ومثلما كانت الخراسانية لا تشير إلى كتلة عنصرية خالصة فكذلك فرقة الموالي في الجيش حيث كانت مزيجاً من أجناس متنوعة يربطها بالخليفة أو الدولة رباط الولاء الذي تضعه فوق كل اعتبار. وبمعنى آخر فإنّ ارتباطها بالدولة كان أقوى من أي ارتباط آخر عنصرياً كان أم إقليمياً أم غيره. ولقد شعر العباسيون الأوائل بالحاجة إلى مثل هذه الفرقة في الجيش منذ بداية حكمهم (35). وفي المدينة المدورة ببغداد كان للموالي درب خاص بهم سمي (درب الموالي) ومنحت الدولة آخرين أفراداً أو جماعات قطائع مثل عبّاد الفرغاني والفرغانية وحسن الشروي والشروية.

أما فرقة الأنباء فربما بدأت تظهر ضمن التشكيلات العسكرية في عهد الرشيد حيث يتحدث أحدهم عن نفسه بقوله: "من أنباء هذه الدولة أهله من مرو وولادته في بغداد"، وكان يصطلح على تسميتهم بأنباء أهل خراسان أو أبناء خراسان المولدّين (36). وهذا يؤكد كونهم كتلة مزيجة من العرب والعجم ومتميّزة

عنهما. مع أن الصلة قوية بين أهل خراسان والأنباء حيث يؤكدها الجاحظ على لسان البنوي:

".. أصلي خراسان وهي مخرج الدولة ومطلع الدعوة... وفرعي بغداد وهي مستقر الخلافة والقرار بعد الحولة - وفيها بقية رجال الدعوة وأبناء الشيعة وهي بيت الخلافة وموضع المادة". (37)

لقد تأثر الأنباء بتقاليد الخلافة العباسية في بيئة العراق التي كانت بيئة عربية تختلف تماماً عن بيئة خراسان. وقد أثبتت التجارب ولاسيما أثناء الفتنة بين الأمين والمأمون وقوف الأنباء مع الخلافة الشرعية ودفاعهم المستميت عنها، ومحاولاتهم الصمود بعد ذلك ضد مخططات المأمون لنقل مركز الخلافة إلى خراسان، وكانوا العامل الفعّال في طرد الترك عن بغداد وانتقال المعتصم إلى سامراء.

أما الفرقة الأخيرة التي أشار إليها الجاحظ فهي الترك، والواقع أن هذا الاصطلاح استعمل ليشمل كل العناصر التي استقدمت من الشرق في العصر العباسي الأول وخاصة في عهد المعتصم. وهذا التعبير ليس دقيقاً لأنَّ أكثرية هذه العناصر التي جنّدت في الجيش لم تكن تركية (38) ولعل الأقرب إلى الصحة الإشارة إلى الأقاليم التي جاءت منها مثل الفراغنة من فرغانة والأشروسنية من أشروسنة وهكذا. (39)

فلقد حاول خلفاء بني العباس الأوائل منذ عهد المنصور في فترات متعاقبة إدخال عناصر شرقية (40) في الجيش والإدارة العباسية، إما على شكل أفراد أو جماعات برئاسة أمرائهم يرتبطون برباط الولاء للخليفة نفسه (41). وتشير مصادرنا إلى (42) وجود تشكيل أو فرقة في الجيش العباسي من الترك استخدمت غالباً في مطاردة الخوارج الذين تمرّدوا على الدولة في عهدي المهدي والرشيد.

لقد أدرك الخليفة هارون الرشيد الحاجة الماسة إلى دم جديد في الجيش يتكون من عناصر تكون بديله للعناصر السابقة وتحل محل الأنباء، فكان إرسال الفضل بن يحيى البرمكي إلى خراسان وبلاد ما وراء النهر لإيجاد مصادر جديدة وتجنيد مقاتلة جدد. وقد نجح الفضل البرمكي في مفاوضاته مع أفراد الهياطلة والصفد وجنّد أعداداً من المقاتلة أطلق عليهم الفرقة (العباسية) موالي أمير المؤمنين، ويبدو أنّ عدد من وصل منهم إلى العراق كان حوالي عشرين ألفاً أرسل بعضهم إلى الثغور والعواصم حيث مشروعات الخليفة الرشيد وخططه الطموحة في الجبهة الشمالية مع الروم. (43)

لقد عارضت فرقة الأنباء وعلى رأسها القائد علي بن عيسى بن ماهان سياسة الرشيد العسكرية هذه، وأدركت خطر الجند المشارقة (العباسية) الجدد على مركزهم، فكان التصادم بين مصالح الأنباء والعباسية عائقاً في تنفيذ مشروعات الخليفة في الجبهة البيزنطية. أثارت اضطرابات خطرة في خراسان وما وراء النهر. ومن هذا المنطلق فإنّ المضمون العسكري للفتنة بين الأمين والمأمون بعد وفاة الرشيد هو تحول الصراع الذي كان خفياً في عهد الرشيد بين الجند "العباسية" في خراسان بقيادة المأمون والفضل بن سهل وطاهر بن الحسين وبين جند "الأنباء" بقيادة الأمين وعلي بن عيسى بن ماهان تساعدهم قوات القبائل العربية في العراق والجزيرة الفراتية وبلاد الشام بقيادة عبد الملك بن صالح العباسي إلى معركة مكشوفة. و قد انتهى الصراع لصالح الكتلة الأولى. (44)

كان المأمون بعد انتصاره على الأمين أكثر حاجة من أي وقت مضى إلى قوات جديدة تحت إمرته تدين له بالولاء المطلق. ولم يكن أمامه غير أقاليم المشرق (خراسان وبلاد ما وراء النهر وتركستان) ذات الموارد البشرية الهائلة، ولذلك أعطى للفضل بن سهل مسؤولية تجنيد قوات إضافية من المشرق. اعتمد المأمون على الجند المشارقة في خطته للتصدي للجند (الأنباء) وللقوات القبلية في العراق والجزيرة الفراتية وبلاد الشام. فقد أمر المأمون بتسريح الأنباء الذين

عارضوا الأوامر يساعدهم أهل بغداد وشهروا السلاح في وجه الحسن بن سهل ممثل المأمون في العراق. وأعلنت قوات القبائل العربية في العراق بقيادة السري من منصور الشيباني وفي الجزيرة الفراتية وبلاد الشام بقيادة نصر بن شبث العقيلي تمردها على سياسات المأمون، الذي استطاع من خلال طاهر بن الحسين أن يفرض سيطرة الدولة على هذه الأقاليم. ولكن الأمر استغرق وقتاً وجهداً لا يستهان به. وقد استمر المأمون في جلب "المشارقة" وتسجيلهم في ديوان الجند وسار أخوه المعتصم على السياسة نفسها وزاد في أعدادهم بدرجة ملحوظة. ولذلك فإن المعتصم لم يبتدع بدعة جديدة في تنظيم الجيش العباسي وإنما سار على التقليد الذي أوجده الخلفاء قبله ولكنه استكثر من العدد وفتح لهذه العناصر باب التطوع في الجيش على مصراعيه. **(45)**

وتشير مصادرنا إلى وجود عناصر أخرى في جيش العباسيين الأوائل مثل: السودان والزنوج والعبيد. فقد كان هناك وحدة مكونة من 4 آلاف زنجي في جيش يحيى بن محمد العباسي والي الموصل حين وصوله إلى المدينة سنة 132هـ/750م، وكان السودان في الجيش العباسي الذي أرسله المنصور ضد إبراهيم بن عبد الله الحسني في البصرة.

وكان من عادة قادة الجيش العباسي العرب أن يصطحبوا جزءاً من قبائلهم مع الجيش النظامي عند انتدابهم للحرب وهذا ما فعله قادة أمثال خازم بن خزيمة التميمي ومعن بن زائدة الشيباني وعقبة بن مسلم الهنائي ويزيد بن مزيد الشيباني خلال هذه الفترة. **(46)**

ولعل آخر عناصر الجيش: المتطوعة الذين يلتحقون بالجيش أثناء النفير العام تلبية لنداء الجهاد ويعودون إلى مناطقهم وأهليهم حال انتهاء الحرب. والمتطوعة ليس لهم رواتب في الديوان إلا ما يحصلون عليه من الغنيمة. ثم أن المتطوعة يمكنهم العودة في الوقت الذي يشاؤون، وقد يؤثر ذلك في الجيش النظامي مثلما حدث في الحرب ضد بابك الخرمي حين وجد المتطوعة أن الحرب قد طالت عادت نسبة كبيرة منهم إلى أهليهم.

صنوف الجيش:

وإذا تركنا عناصر الجيش العباسي وتحدثنا عن صنوفه (47) نلاحظ: أن صنوفه الأساسية لم تتغير في العصر العباسي الأول عنه في العصر الأموي وهي المشاة (الرجالة) والفرسان (الخيّالة)، ثم ظهرت صنوف جديدة خلال عصر العباسيين بتطور الوقت وتطور الحرب واستناداً لطبيعة المعارك والأرض التي وقعت فيها.

أما المشاة فقد كان من أهم الأصناف حيث يقع عليه واجب الالتحام المباشر بالعدو وصد الهجوم المعادي. وكانت أهم أسلحتهم السيوف والرماح وكذلك الأقواس لرمي النبال على خيالة العدو. وقد أضيفت أنواع أخرى من الرماح نتيجة دخول العنصر التركي في الجيش في أواخر العصر العباسي الأول التي سميت (المطارد) وهي قني قصيرة مجوفة كانت "أشد طعنة وأخف في الحمل". وكان الجندي من المشاة يلبس الخوذة على رأسه والدرع الذي يقي صدره. ويلاحظ الجاحظ في رسائله أن قائد الرجالة لا يكون إلا فارساً، وربما كان ذلك يعود لسهولة السيطرة على وحدته العسكرية.

أما صنف الخيّالة أو الفرسان فقد برزت أهميته وازدادت بتطور الدولة العربية الإسلامية وكثرة التحامها مع الأعداء حيث أصبح للفرسان أهمية كبيرة في تقرير مصير العديد من المعارك. والمعروف أن العرب عرفوا فضل الخيل وأهميتها منذ عهود بعيدة، إلا أن اعتماد العباسيين على الجند الترك في أواخر العصر العباسي الأول زاد من أهمية هذا الصنف ذلك أن الترك مثل العرب معروفون بالفروسية "ولم يكن همهم غير الغزو والغارة والصيد وركوب الخيل". وكان سلاحهم السيوف والرماح والنبال، أما واجباتهم أثناء المعركة فعديدة فمنهم الطلائع التي تقوم بالاستطلاع ومنهم تتكون الحماية الأمامية للجيش الذي يُصلطح عليها "بالمقدمة" ومنهم المجنبات التي تحمي أجنحة الجيش أثناء المعركة هذا عدا واجبها المهم وهو الغارة على العدو القريب والالتحام معه.

ويقابل المنجنيقيون صنف المدفعية في عصرنا الحاضر. والمجانيق جمع منجنيق وهي آلة تستخدم في حصار حصون العدو وقلاعه يرمى بها الحجارة الثقيلة. ولم تشر مصادرنا إلى هيكل تنظيم هذا الصنف إلا أن أهميته بدأت تزاد في التأثير على سير الحرب لفاعلية المقذوفات وما تسبقه من خراب وهلع بين الجند والسكان في حد سواء. ولعل أول استخدام للمنجنيق في العصر الإسلامي كان في حصار الطائف أما في العصر العباسي فقد استخدمه المعتصم في معركة عمورية فكان له دوره في استسلام المدينة بعد هدم أسوارها وإحراق العديد من مبانيها.

أما صنف الدبابين فيقابل ما نصطلح عليه بالمدرعات، ويتألف في العصر العباسي من الدبابات والضبور، أما الدبابة فهي آلة حربية يدخل فيها المقاتلة تصنع من الخشب وتغطى بالجلود السميكة يدخل فيها الرجال حتى يقتربوا من حائط القلعة أو الحصن ثم يبدؤون بدكه أو نقبه. أما الضبور فهي جلود مسندة بخشب تستخدم لستر المقاتلة من رماية العدو أثناء تقدمهم نحو الأسوار. وقد تطور هذا الصنف في العصر العباسي الأول حتى غدا صنفاً قائماً بذاته كما تشير إلى ذلك رواياتها، وفرضت في زمن المعتصم. وفي معارك المدن ذات الحصون والأسوار كان الدبابون أول من يقترب من مواقع العدو حيث يبدأون بقذف الحجارة أو كرات النار، ويقوم البعض الآخر بنقب الأسوار أو تسلقها.

ومن الصنوف العسكرية التي برزت خلال العصر العباسي الأول صنف النفاطين. والنفاطة هي الآلة التي تقذف النفط. وكان المقاتلة النفاطون يلبسون لباساً غير قابل للاحتراق يسمى (لباس النفاطين)، ولعل أول استخدام لهذه التجهيزات كان في أثناء حصار مدينة هرقلة البيزنطية بقيادة هارون الرشيد. وتشير مصادرنا إلى أن القائد بغا الكبير حين حاصر مدينة تفليس بأرمينية أمر النفاطين فرموها بالنار فاحترقت بعض أبنيتها مما سهّل استسلامها ثم فتحها.

كما ألحقت فرق النفاطين بالسفن الحربية، ففي حصار بغداد الثاني في العصر العباسي سنة 251هـ/865م، دخلت إلى نهر دجلة قرب بغداد عشرة بوارج

حربية كان عليها النفاطون لغرض الدفاع عن المدينة ضد جيش سامراء المحاصر لها. وابتدع النفاطون قوارير زجاجية نفطية ترمى على جند العدو بهدف إحراقه وإرباك صفوفه.

أما صنف الهندسة العسكرية فقد أطلق عليه اصطلاح (الفَعَلة) ثم ظهر لهم خلال العصر العباسي اسم (الكلغرية) وأمرهم (صاحب الكلغرية). وقد أنيطت بهم واجبات مهمة لا غنى عنها لكل جيش نظامي مثل الجيش العباسي، ومن هذه الواجبات: حفر الخنادق وطمرها وحفر الآبار وشق الترع وبناء الجسور على الأنهار وشق الطرق وعمل الأبنية المؤقتة والدائمة وزرع الحسك الشائك أمام الخنادق أو رفع الحسك التي وضعها العدو وإقامة التحصينات وغلق المسالك الخطرة. وقد بانت أهمية هذا الصنف في العصر العباسي في الحروب التي خاضها الجيش في المناطق الجبلية والوعرة ضد الروم وضد المتمردين في أذربيجان وأرمينية وطبرستان. ففي الحرب ضد بابك الخرمي في عهدي المأمون والمعتصم قام الفعلة في تلك المنطقة الوعرة التي يصعب سير الفرسان فيها بشق الطرق وتسهيلها لسير الجيش وسد المسالك الخطرة التي يتخوف منها حدوث الهجوم وأحاطوها بالخنادق.

وصنف المخابرة في الجيش هو الذي يقوم بنقل الأوامر والتعليمات بين قادة القطاعات العسكرية كافة، وإعطاء الإشارات حول تحركات العدو ومناطق تجمعه، وقد وردت إشارات عديدة للمخابرة أو ما يصطلح عليها (الكوهبانيه) في حروب الخليفة العباسي المعتصم. ففي حرب بابك الخرمي كان قائد المعتصم الأفشين "يسير قليلاً كلما جاءه كوهبائي بخبر وقف قليلاً". وكان رجال المخابرة يستخدمون الإشارة والإعلام والنار وحمام الزاجل وكل حركة يتفق عليها بينهم وبين قيادة الجيش. ومن واجباتهم الرئيسية تعريف الجيش بالطرق والمسالك الجديدة والكشف عن دوريات العدو وكمائنه المنتشرة في منطقة المعارك.

وفيما عدا المخابرة كان الجيش العباسي يعتمد على صنف آخر يختلف في واجباته عنه، وهو صنف العيون (الجواسيس) الذي يطلق عليه في المصطلح

الحديث (الاستخبارات العسكرية)، ورجال هذا الصنف يباشرون واجباتهم داخل صفوف العدو من أجل الكشف عن خططه السوقية والتعبوية والتعرف إلى نواياه. والمعروف أن أهمية العيون برزت منذ أيام الفتوحات على يد الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فقد كتب إلى سعد بن أبي وقاص رسالة يقول فيها: "وإذا وطئت أرض العدو فإذك العيون بينك وبينهم ولا يخف عليك أمرهم وليكن عندك من العرب أو من أهل الأرض من تطمئن إلى نصحه وصدقه، فإن الكذوب لا ينفعك خبره وإن صدقك في بعضه والغاش عين عليك وليس عيناً لك".

ولولا دقة المعلومات وتكاملها لما استطاعت القيادة العسكرية العربية الإسلامية أن تحقق تلك الانتصارات على الفرس والروم في فترة قياسية أدهشت مؤرخي التاريخ العسكري. ولما كانت مهمة العيون الاختلاط بالناس داخل أرض العدو فقد وضعت القيادة الإسلامية شروطاً صارمة لاختيار الرجال المكلفين بتلك المهمة الصعبة كأن يكونوا ثقة ذوي خبرة بأحوال البلاد التي يتوجهون إليها، كتومين للسر صبورين على التعذيب.

ولقد كانت دولة العباسيين في صدرها الأول أحوج ما تكون إلى العيون والجواسيس لوجود العدو البيزنطي في جبهتها الشمالية واستفحال الحركات شبه الانفصالية في أقاليمها الشرقية والغربية وظهور الأمراء المستقلين وشبه المستقلين في العديد من ولاياتها. وبقدر تعلق الأمر بالفترة موضوعة البحث نشير إلى استخدام الخليفة المنصور العيون والجواسيس للتحري عن فعاليات الثائر محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم بن عبد الله الحسني قبل بدء الحرب ضدهما وفي أثنائها. وأن العيون التي أرسلها الخليفة المأمون للتجسس على طاهر بن الحسين أمير خراسان أخبرت الخليفة في الوقت المناسب عن نية هذا الوالي وعزمه على التمرد فاستطاع المأمون أن يتخلص منه قبل استفحال أمره. ولعل طاهر بن الحسين لم ينتفع بخبرته الطويلة وتجاربه التي أوردها في وصيته لابنه عبد الله بن طاهر حين ولاه ديار ربيعة سنة 206هـ/821م حيث يقول فيها: "واجعل في كل كورة من عملك أميناً يخبرك أخبار عمالك ويكتب إليك بسيرتهم وأعمالهم...".

ولم يهمل الجيش العربي الإسلامي الشؤون الإدارية في الميدان ويقصد بها كل ما يتعلق بتأمين حاجة الجيش من الأرزاق والسكن والتدابير الصحية والسلاح والنقل وضرورة إدامته بصورة مستمرة. والملاحظ أن الشؤون الإدارية وخدماتها قد تطورت تطوراً ملحوظاً بتطور الجيش واتساع حروب الجهاد. بل ظهرت اختصاصات محددة فصاحب الشراب مثلاً هو المسؤول عن حمل الماء وتوزيعه للجند. وكان تأمين الماء والغذاء من أهم ما يحرص عليه القائد قبل المعركة وبعدها. ويمكننا القول من خلال عدد من الروايات إن مجموعة من الأطباء ومساعديهم كانت ترافق الجيش أثناء الحركات العسكرية. وكانت الطبابة العسكرية خيم ونقالات ومعدّات طبية تحمل على الحيوانات وترافق الجيش.

اهتم الخليفة الرشيد بالأسطول الحربي ومراكز بنائه في البحر المتوسط واستفاد منه في حملته على القسطنطينية حين كان قائداً للحملة في عهد أبيه الخليفة المهدي، واهتم العباسيون بالأسطول في الخليج العربي وساعدهم هذا الأسطول على تأمين الاستقرار في السواحل المحيطة بالخليج وكذلك تأمين التجارة المزدهرة بين جنوبي شرقي آسيا وشرقي أفريقيا وأقاليم الخليج العربي، بل إن الخليفة المهدي أرسل حملة بحرية لغزو سواحل الهند الغربية والجنوبية. ومع ذلك فقد تطورت صناعة السفن في العصر العباسي وخاصة السفن النهرية وذلك لحاجة الجيش إليها في حرب المتمردين على الدولة في البطيحة جنوبي العراق وخاصة حركة الزنج. وقد أطلق على هذه السفن أسماء مختلفة مثل الشذاءات والبوارج والطرادات والمسيريات وسفن الجسور وغيرها. ففي رواية أن الأمير الموفق أمير الجيش الذي أرسل لحرب الزنج استخدم مائة وخمسين شذاة حاصر بها معسكر الزنج في إحدى معاركه معهم. وفي رواية أخرى أن عدد السفن بلغ أيام الخليفة المعتمد على الله في أوائل العصر العباسي الثاني ثلاثين ألف سفينة.

لقد أشرنا فيما سبق إلى الأسلحة الرئيسية (48) التي كانت تستخدمها الصنوف المقاتلة في الجيش إلا أن المقاتل كان يتسلح بأسلحة أخرى خفيفة ولكنها مهمة منها:

- الدبوس: وهي هراوة حديدية يحملها الخيالة في السروج تحت الرجل وتستخدم في تهشيم الخوذ المعدنية.
- العيار: وهي قطعة جلد قوية تمسك من طرفيها ويوضع الحجر أو الرصاص في الطرف المطوي وبعد تدويره مرات عدة بقوة يفلت أحد طرفيها فيقذف ما فيه نحو العدو.
- الترس: وهو صحيفة من الحديد أو الخشب والجلد يحملها المقاتل ليتفادى بها سيوف الأعداء ورماحهم. والترس أشكال وحجوم مختلفة لكل واحد منها تسميته مما يدل على مدى تطورها في العصر العباسي.
- الدرع: وهو لباس عسكري للمقاتلة على شكل ثوب ينسج من حلقات حديدية تدعى الزرد، ويغطي الدرع القسم الأعلى من الجسم ويلبس تحته قميص من نسيج مبطن يحمي الجسم من خشونة مادة الدرع.
- البيضة: وهي الخوذة التي يلبسها المقاتل في الرأس لحمايته من ضربات العدو. وهناك أنواع أخرى من الخوذ ينسج من الزرد على شاكلة الدرع وتسمى المغفر.

ويبدو أن (خزانة السلاح) خلال العصر العباسي الأول وبعده بقليل كانت تحوي أنواعاً كثيرة من الأسلحة وآلات الحرب ومعداتها. ففي رواية فريدة أن خزانة السلاح في عهد الخليفة أبي العباس السفاح كانت تضم خمسين ألف درع ومثلها من السيوف ومائتي ألف رمح وثلاثين ألف جوشن. ومما يدل على عناية العباسيين الأوائل بالسلاح والأعتدة أن المنصور لما أسس المدينة المدورة (بغداد) خصص داراً لخزن السلاح داخل أسوارها وفي الباحة المركزية قرب قصره (قصر الذهب). وفي خلافة الأمين جرى إحصاء للسلاح في خزائن الدولة تحت إشراف الوزير الفضل بن الربيع فتبين أن فيها: عشرة آلاف سيف وخمسين ألف رمح ومائة ألف قوس وخمسين ألف درع وعشرين ألف جوشن ومائة وخمسين ألف ترس وعشرة آلاف بيضة وغيرها من تجهيزات الحرب. وفي رواية أن (قصر الفردوس) كان يحتوي في عهد المقتدر عشرة آلاف زرقة وخوذة وبيضة ودرعاً وزردية وجعبة محلاة وجواشناً مذهَّباً.

وبقي ديوان الجند أو ديوان الجيش (49) هو الديوان المسؤول عن أمور المقاتلة كافة من حيث أسمائهم وأنسابهم ومناطق سكناهم وأوصافهم ومبالغ أعطياتهم وأرزاقهم ومواعيد استحقاقها. وقد أشار كتّاب السياسة الشرعية إلى الشروط الواجب توافرها في المقاتل في الجيش الإسلامي النظامي وهي: البلوغ والإسلام والسلامة من الآفات الجسدية والعقلية التي تمنعه من القتال والحرية والشجاعة. ولا تسعفنا مصادرنا عن الفترة موضوع البحث بإيراد تفاصيل حول هيكلية التنظيم لديوان الجيش. ولكن روايات العصر العباسي الثاني وما بعده تشير إلى أن ديوان الجيش كان يتألف من مجالس رئيسية تتقاسم العمل فيما بينها وهي: (مجلس التقدير) ويختص بالأرزاق وتقديرها وإقرار أوقات صرفها. ثم (مجلس المقابلة) ويختص بأحوال الجند الإدارية في ترقية ونقل وإسقاط وما إلى ذلك. (مجلس الإعطاء والتفرقة) ويقوم بعملية توزيع الرواتب والأرزاق التي يقررها مجلس التقدير. ثم (مجلس الاسكدار) ويشرف على تصنيف الكتب الصادرة والواردة إلى ديوان الجيش ويعمل خلاصة لها لعرضها على الوزير، وأخيراً (زمام ديوان الجند) ومهمته التفتيش.

أما الخطط التعبوية (50) وتشكيلات القطعات العسكرية فلم تتبدل كثيراً في صدر دولة العباسيين عما كانت عليه في صدر الإسلام، ذلك أن تقسيم القوة المهاجمة إلى خمسة أقسام هي: مقدمة ومؤخرة وقلب وميمنة وميسرة مع إخراج الطلائع أمام المقدمة لغرض استطلاع أرض العدو والإخبار عن أماكن تواجده. هذه الخطة ظلت مستعملة في العصر العباسي حيث استخدمها المعتصم في موقعة عمورية فكان الخليفة في القلب وجعل على مقدمته أشناس التركي وعلى ميمنته إيتاخ التركي وعلى ميسرته جعفر بن دينار وعلى الساقة بغا الكبير. ويشير الهرثمي إلى استعمال المسلمين في بعض حروبهم نظام تعبوي آخر هو (نظام الكراديس) بتقسيم الجيش إلى كتل عدة لكل كتلة قائدها وراياتها. ويبدو أن هذا النظام شاع منذ أواخر العصر الأموي حيث استخدمه الخليفة مروان بن محمد في معاركه العديدة ضد الخوارج. أما تشكيلات المعركة أثناء الالتحام بالعدو فكانت تختلف حسب اجتهاد القائد وظروف المعركة وطبيعة الأرض وهي على العموم لا تتعدى الآتي:

- الصف المستوي: حيث يكون الجناحان والقلب في خط مستقيم.
- الصف الهلالي: يكون الجناحان خارجاً والصدر داخلاً. ويكون هذا التشكيل عادة أقوى للقلب أضعف للجناحين ولذا يُسندُ الجناحان بكدروس خيالة لكل منهما.
- الصف المعطوف: ويكون القلب خارجاً والجناحان داخلين وهو أضعف للقلب لذا لا يتخذ إلا عند الضرورة.

أما عمليات الفداء (تبادل الأسرى) (**51**) فقد جرت خلال العصر العباسي الأول ما لا يقل عن أخمسة أفدية اتفقت عليها معظم رواياتنا التاريخية. وكان تبادل الأسرى يجري عند اللامس في مقاطعة سلوقية على مسيرة يوم من طرسوس في الأعم الأغلب. وتسبق عمليات الفداء مفاوضات يشترك فيها ولاة الثغور للاتفاق على قواعد الفداء وصيغه وعدد الأسرى الذين سيتم تبادلهم. ويرى المسعودي أن أول فداء جرى في العصر العباسي كان في سنة 139هـ/757م في عهد أبي جعفر المنصور "فاستنقذ المنصور منهم أسراء المسلمين. ولم يكن بعد ذلك فيما قيل للمسلمين صائغه إلى سنة 146هـ...". ثم حدث الفداء بين المسلمين والروم في سنة 189هـ/802م في عهد هارون الرشيد فلم يبق بأرض الروم مسلم أسير إلا فودي به، وقد خلّد الشاعر مروان بن أبي حفصة هذا الحدث بقوله:

وفكّت بك الأسرى التي شيدت لها ... محابس ما فيها حميم يزورها

على حين أعـيا المسلمين فكـاكها ... وقالوا سجون المشركين قبورها

وحضر هذا الفداء القاسم بن الرشيد وقام به أبو سليم فرج الخادم وسالم البرلسي البربري مولى بني العباس. وكان عدد من فودي بهم من المسلمين في اثني عشر يوماً ثلاثة آلاف وسبعمائة وقيل أكثر من ذلك وأقل.

وفي سنة 192هـ/808م حدث فداء آخر على عهد هارون الرشيد على يد أمير الثغور الشامية ثابت بن نصر بن مالك وكان عدد من فودي به من المسلمين في سبعة أيام ألفين وخمسمائة ونيفّ من ذكر وأنثى.

ثم وقع سنة 194هـ/810م أيام الخليفة محمد الأمين، وأعقبه الفداء الذي حصل سنة 231هـ/846م في عهد الواثق بالله على يد خاقان الخادم وبلغت عدة المسلمين فيما قيل أربعة آلاف وثلاثمائة واثنين وستين إنساناً، كما حضر عملية الفداء أمير الثغور والعواصم أحمد بن سعيد بن مسلم بن قتيبة الباهلي وذلك سنة 231هـ/846م، والملاحظ أن الواثق زج مسألة خلق القرآن في امتحان الأسرى المسلمين فقد "وجه ممن مع ابن أبي داود رجلين يقال لأحدهما يحيى بن آدم الكرخي ويكنى أبا رملة وجعفر بن الحداء ووجه معهما كاتباً من كتاب العرض يقال له طالب بن داود وأمره بامتحانهم هو وجعفر: فمن قال القرآن مخلوق فودي به ومن أبى ذلك ترك في أيدي الروم...".

وتتابعت الأفدية بعد ذلك في عهود المتوكل والمعتز والمعتضد والمكتفي والمقتدر. ولدينا معلومات لا بأس بها عن الفداء الذي حصل في عهد المتوكل سنة 241هـ/856م وسنة 247هـ/863م.

الجيش في العصور العباسية الأخيرة:

استكثر المعتصم من الترك واعتمد عليهم دون العرب وغيرهم من العناصر ولو أنهم بدأوا في الظهور في البلاط والجيش العباسي قبل عهد المعتصم بكثير. ولعل المنصور هو أول من انتبه إلى استخدامهم فقد بدأ بشراء الأتراك ووثق ببعضهم حتى وصلوا إلى مناصب قيادية في الجيش. إلا أن تفضيل المعتصم لهم أحدث ثورة ضده، ولكن المعتصم قضى عليها، وزاد من اعتماده على الأتراك وأزال أسماء العرب بمصر من ديوان العطاء وبنى سامراء شمالي بغداد للأتراك ليتخلص من مضايقات أهل بغداد. وإذا كان لاستخدام الأتراك في الجيش نتائج إيجابية عديدة من قضاء على الثورات وصد للخطر الخارجي والتوغل في أرض العدو فقد كان لهذه الظاهرة نتائج سلبية حين تسلط قادة الترك على سياسة الدولة ومقدرات الخلافة.

ثم أضاف المعتصم فرقة عسكرية جديدة سماها "المغاربة" وفيها الكثير من المصريين من أهل الحوف وكذلك سكان المغرب الإسلامي.

وقد شعر المعتصم في نهاية خلافته بخطر تفاقم نفوذ الأتراك، وحاول الخلفاء من بعده التخلص منهم بإيجاد فرق جديدة أو تقريب فرق قديمة واصطناعها. فقرب الخليفة المعتز 252 - 255هـ المغاربة والفراغنة. إلا أن القواد الأتراك قتلوه أما الخليفة الراضي 322 - 329هـ فقد حاول استغلال قوة القرامطة ليضرب بهم الأتراك دون جدوى.

وفي العصر العباسي الثاني (52) أيضاً 247هـ - 334هـ كانت نسبة كبيرة من الجند الأتراك وكذلك قادتهم يتميزون عن بعضهم عن بعض بأسماء أو ألقاب تختلف:

1- نسبة إلى الأقاليم التي جلبوا منها أو ينتمون أصلاً إليها مثل الفراغنة والأشروسنية والمغاربة.
2- نسبة إلى الصفات البشرية مثل السودان والبيضان.
3- نسبة إلى مرتبتهم في البلاط أو الإدارة مثل الشاكرية والغلمان.
4- نسبة إلى القادة مثل الساجية نسبة إلى يوسف بن أبي الساج والمؤنسية نسبة إلى القائد مؤنس الخادم واليلبقية نسبة إلى يلبق والهارونية نسبة إلى هارون بن غريب والنازوكية نسبة إلى القائد نازوك.

ويختص الغلمان بأمير أو قائد أو خليفة (رتبة عسكرية) وينفق عليهم من أمواله الخاصة وكانت لهم تسميات تميزهم عن بعضهم عن بعض مثل الغلمان الأصاغر أو الحجرية أو الركابية أو الرجالة وإلخ. أما الجند فهم في خدمة الدولة عموماً وولاؤهم لها ورواتبهم من بيت المال على الرغم من نسبتهم أحياناً إلى أحد القادة. وكان الجند ينقلون ولاءهم إلى قائد جديد في حالة مقتل أو وفاة قائدهم السابق فحين قتل ابن أبي الساج في الحرب ضد القرامطة نقل الساجية ولاءهم إلى القائد مؤنس والقائد يلبق.

لقد لعبت فرقة الساجية وفرق الحجرية دوراً مؤثراً في السياسة في العصر العباسي الثاني. وأنيطت بهم واجبات تعدت واجباتهم العسكرية، ولعل لقب

الفرقة الثانية (الحجرية) نابع من سكنهم في حجرات خاصة في قصر الخليفة المعتضد، وكان واجبهم في البداية حراسة الخليفة وحمايته والركوب معه. ولكن تدخلهم في النزاعات السياسية بدا واضحاً في عهدي المقتدر والقاهر. حتى استطاع ابن رائق أمير الأمراء أن يقضي على نفوذ الساجية والحجرية ويخرجهما من العاصمة ويشتتهما.

إن تاريخ العصر العباسي الثاني يظهر المدى المتردي الذي وصلت إليه أمور الخلافة بسبب تدخل الجيش في السياسة إلا أن بوادر هذا التدخل كما لاحظنا بدأت مع بدايات العصر العباسي حين شجع الخلفاء أو اعتمدوا على الجيش في إقرار مرشحهم لولاية العهد. (53)

ولم يستطع العباسيون التخلص من القادة الترك المتسلطين إلا بالاستنجاد بقوة أجنبية من المغامرين البويهيين الذين دخلوا سنة 334هـ ومعهم جندهم من الديالمة والترك!!

ولما استولى البويهيون على السلطة قامت المنافسة بين الفرقتين الرئيسيتين: الترك والديالمة. واعتمد البويهيون في أحيان كثيرة على الفرقة التركية مع أنهم أنفسهم من الديالمة. على أن جيش البويهيين لم يكن في حقيقته يتألف من هاتين الفرقتين فقط وإنما كان هناك الفراغنة والمغاربة والعرب والأكراد وكل ما يستطيع أمير الإقليم جمعه من المرتزقة. وفي رواية في ذيل تجارب الأمم أن للجيش البويهي قائدين عاميّن الأول للديالمة والثاني للترك وبقية الفرق.

ولم يستطع العباسيون التخلص من البويهيين إلا بمساعدة خارجية قام بها السلاجقة بقيادة طغرل بك سنة 447هـ وهكذا باتت الخلافة نهباً للطامعين والطموحين من أمراء المسلمين وحكام الأطراف. ولم يعد بإمكان الخليفة المسلوب السلطة أن يكوّن له جيش خاص بالخلافة يأتمر بأمرها.

إن التفكك الذي حدث في الخلافة العباسية في العصر السلجوقي وبعده حدا بكل أمير أو حاكم إقليمي أن يكوّن له جيشاً من المرتزقة خاصاً به يحميه

ويدافع عن إقليمه. وهكذا نشأت جيوش الغزنويين والسلاجقة والزنكيين والأيوبيين والفاطميين والخوارزميين وغيرهم. وكانت بعض هذه الجيوش على درجة عالية من الضبط والنظام والتدريب بحيث تفوق جيش الحضرة (الخلافة العباسية) إنْ كان هناك جيش أو شبه جيش في بغداد.

ويبدو أن الخليفة العباسي في أواخر العصر العباسي لم يكن يعتمد على جيش نظامي كبير بل كان يدعو إلى النفير العام عند حدوث قلاقل أو اضطرابات أو تعرض الدولة لخطر ما فيتطوع الناس ويذهب المتطوعون كل إلى سبيله بعد انتهاء السبب الداعي إلى النفير، وقد ساهمت هذه الظاهرة في ضعف الخلافة العباسية ذلك لأن الجندي يرغب في الانخراط مع قائد أو أمير يؤمّن له رزقه وعطاءه بصورة مستديمة وليست وقتية.

لقد حاول الخليفة العباسي المسترشد بالله في العصر العباسي الأخير أن يبني الجيش العباسي من جديد لتحقيق هدفه باسترداد هيبة الخلافة والصراع ضد السلاجقة (54) وقد عدل هذا الخليفة عن التطوع الرسمي أو الوقتي إلى "الجيش النظامي الدائم" وخصص لهم أرزاقاً كافية بحيث تزايد عددهم وغدا 12 ألفا بعد سنة. ولكن محاولات هذا الخليفة ومن جاء بعده كانت تصطدم دائماً بالعجز المالي للخلافة وحرمان السلاطين السلاجقة للخلفاء العباسيين من كل أسباب القوة والمنعة. ولذلك ظلت الخلافة العباسية في عصرها الأخير تعتمد على التطوع والاستفادة عند الملمات من كل قادر على حمل السلاح وتعبئة العامة واستناد الخليفة إلى سلطته الدينية لإثارة الحمية لدى المسلمين للتصدي للمعتدين على الخلافة تحت شعار "من أراد الجهاد فليلبس السلاح". وإذا كانت هذه الوسيلة مجدية في صدر الإسلام بسبب قرب العهد بالدين وعمق الشعور بالمسؤولية والاستعداد للجهاد في أي وقت، فإنها لم تكن كذلك بعد مرور أكثر من ستة قرون فلم يستطع الخليفة العباسي أن يجهز أكثر من حملي بعير من المؤن والتجهيزات العسكرية لمساعدة صلاح الدين في قتاله ضد الصليبيين. ولم يستطع خليفة عباسي آخر أن يعد العدة والعدد اللازمين لمجابهة الغزو المغولي على بغداد وعلى الرغم من لجوئه إلى النفير العام.

إن عدم امتلاك الخلافة لجيش نظامي قائم في عصورها المتأخرة، كما يشير الدكتور القزاز، قد جعلها تتعرض في مناسبات عديدة للإهانة ولا تستطيع الدفاع حتى عن العاصمة بغداد. فقد اضطر مثلاً الخليفة المقتدي بالله سنة 482هـ إلى الاستعانة بصدقة بن مزيد لإرسال جيش من أجل قمع الفتن الطائفية في بغداد بعد أن عجز "الشحنة" السلجوقي عن ذلك.

وكانت فرق الجيش تتألف في غالبيتها من بقايا الترك والديلم وكذلك الأكراد إضافة إلى المماليك الذين تشتريهم الخلافة العباسية وتدربهم على السلاح. وكان هؤلاء المماليك ينسبون إلى الخليفة مثل المماليك الناصرية والظاهرية والمستنصرية والمقتفوية والمسترشدية. وكذلك كان رؤساؤهم ينسبون إلى الخليفة مثل قايماز المستنجدي وسنجر المستنصري وقشتمر الناصري وهكذا.

ولابد من القول إن جيش الخلافة هذا في حالة تكوينه من قبل بعض الخلفاء المتأخرين كان قليل العدد ضعيف العدة بسبب القيود التي يفرضها السلاطين السلاجقة وبسبب عجز بعض الخلفاء المالي وبسبب عدم رغبة المقاتل للانخراط بجيش الحضرة (الخلافة) لقلة إغراءاته ومكاسبه مقارنة بجيوش الأمراء المحليين وأمراء الأطراف. وتبعاً لذلك فقد كان دور جيش الخلافة ضعيفاً في الأحداث. وقد أشرنا فيما سبق إلى عدم استطاعته إنجاد صلاح الدين الأيوبي ونشير هنا إلى عدم مقدرته على إنجاد صاحب أربل سنة 618هـ في صموده ضد المغول حيث لم تتمكن الخلافة من إرسال أكثر من 300 فارس. وتشير الروايات التاريخية أن جيش الخلافة الذي خرج ليدافع عن بغداد ضد المغول "كان في غاية القلة"!! على الرغم من الأموال الكثيرة المدفونة والظاهرة لدى الخليفة. ويشير ابن الغوطي في الحوادث الجامعة إلى تمرد الجند في عهد الخليفة (المستعصم) بسبب تأخر رواتبهم فأسقطتهم الدولة من ديوان الجيش مما اضطرهم إلى الالتحاق إما بأمراء الأطراف أو العدو المغولي.

البحرية الإسلامية (55)

عرف العرب البحر منذ أمدٍ طويل قبل الإسلام وكانوا يستخدمونه للأغراض التجارية فقط. فعرب عُمان ومدينة جرها (إحدى مدن الإحساء) كانوا يتاجرون

في الخليج العربي وخارجه، أما قبيلة حمير فكان لها نشاط تجاري في ساحل اليمن المزدحم بأصحاب السفن والملاحين العرب مع كل من الصومال غرباً وعُمان والهند وفارس شرقاً، أما في الجزيرة العربية فعرفت قريش قبل الإسلام بتجارتها الواسعة براً ومع الحبشة بحراً، ومنذ ذلك الحين استوطنت مجموعات من العرب في بعض المدن الساحلية كأيلة على خليج العقبة والأبلة في جنوبي العراق ومدن سواحل الخليج العربي وخاصة صور التي عرفت بالتجارة الرائجة مع الصين والهند.

وفي صدر الإسلام لم تتطور البحرية العسكرية بسبب انشغال المسلمين بالجهاد حتى عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي رفض طلب والي بلاد الشام معاوية بن أبي سفيان في غزو الروم بحراً. إذ طالما تعرضت سواحل الشام الطويلة إلى هجماتهم. وكان إصرار الخليفة عمر رضي الله عنه على الرفض خوفاً من تعرض المسلمين إلى المخاطر من ركوبهم البحر فهو القائل (لا والذي بعث محمداً بالحق لا أحمل فيه مسلماً أبداً). ولابد لنا أن نقول إن عرب الخليج كانوا قد تمرسوا على ركوب البحر منذ فترة ما قبل الإسلام مما جعل الخليفة عمر بن الخطاب نفسه مطمئناً إلى خبرتهم، ولذلك أمر واليه على عمان عثمان بن أبي العاص بركوب البحر إلى الساحل الشرقي، فخرج ومعه ثلاثة آلاف مقاتل من أهل عمان من قبائل بني ناجية والأزد وبني راسب، وعبد القيس، وقد عبر بهم من جلفار (رأس الخيمة) إلى جزيرة ابن كاوان (جزير قشم) وفاجأوا الحامية الفارسية التي استسلمت لهم بعد قتل قائدها شهرك. ولما علم حاكم كرمان الساساني بالأمر أرسل حملة لصد المسلمين، فوقعت معركة أخرى في جزيرة قشم انتصر فيها المسلمون ثانية، وبذلك ثبتوا مركزهم هناك.

وفي عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه؛ استطاع معاوية إقناعه بالسماح له ببناء قوة بحرية لغزو البيزنطيين، الذين كانوا يتمتعون بمعرفة وثقافة واسعة بشؤون البحر. فقام بغزو قبرص سنة 28هـ/648م ثم حدثت موقعة (ذات الصواري) المشهورة سنة 34هـ/654م بين العرب من جهة والبيزنطيين بقيادة

قسطنطين بن هرقل من الجهة الأخرى، وكان آنذاك عبد الله بن سعد بن أبي سرح والياً على مصر، فاشتبك الطرفان وكان النصر إلى جانب المسلمين، مع العلم أنه لم يكن العرب المسلمون يملكون في هذه المعركة إلا مائتي سفينة مقابل ألف سفينة للعدو. وموقعة كبيرة مثل هذه تشير إلى أن هناك معرفة بالأمور البحرية كبناء أحواض للسفن ووجود مهنة بنائين وملاحين ومقاتلة بحريين مدربين. وكانت الإسكندرية قاعدة بحرية على مستوى عالٍ. وفي سنة 54هـ/673م بنى العرب على سواحل مصر داراً لصناعة السفن في جزيرة الروضة. أما السواحل السورية فكانت عاطلة حتى أرسى فيها الخليفة معاوية قواعد صناعة السفن بجلب العمال الأجانب المقيمين في أنطاكية وحمص وبعلبك إلى نواحي الشام كصور وعكا وغيرها. وأخذ الأسطول العربي ينمو تدريجياً، حتى نافس الأسطول البيزنطي، والدليل على ذلك ما ظهر في العصر العباسي من أنواع جديدة من السفن، ومن صناعة الإسطرلاب واستعمال البوصلة وجميع ما تستلزمه أو تحتاج إليه السفينة. على أن العباسيين لم يهتموا كثيراً بالبحرية في البحر المتوسط إذا قورن ذلك بالأسطول العباسي في الخليج العربي، ولعل ما يذكر من مآثر المسلمين البحرية أنهم حاصروا القسطنطينية عاصمة البيزنطيين ثلاث مرات في العهد الأموي ومرة في العصر العباسي.

صناعة السفن:

أنشئت دار لبناء وصيانة السفن في عدد من الموانئ المصرية ثم السورية في عهد الخليفة معاوية كما أشرنا إلى ذلك، فقد استخدم لبناء السفن خشب الساج وخشب جوز الهند الذي جلب من الهند وسيام وبورما لكونه شديد الاحتمال للبقاء في الماء إذ لا يتشقق ولا يتقلص فهو مرن وقوي.

أما هيكل السفينة فيعمل من ألواح ساج تربط بعضها مع البعض بدقة بخيوط صنعت من ألياف قشر جوز النارجيل بعد فتله، ولم تستعمل المسامير آنذاك لعدم توفر الحديد لديهم إلا بعد فترة من الزمن. ثم يصب القير على سطحها لسد الثقوب التي قد تسمح للماء بالدخول إليها، وربما تدهن بدهن الحوت بعد غليان لحمه، وكان العرب يصطادون الحيتان الصغيرة لهذه الغاية.

أما شكل السفينة فهي عادة طويلة مدببة من الطرفين لا ظهر لها مكشوفة إلا في مكان صغير ربما يكون في الخلف، فالأمتعة التي على ظهرها تغطى بالجلود عادة. ولها دفتان على الجانبين، ثم أضيفت بعد فترة دفة كبيرة في المؤخرة. تقوم بالمحافظة على توازن السفينة من الانقلاب عند تعرضها للأمواج العاتية وللرياح الموسمية الشديدة.

مستلزمات السفن:

(1) قوارب صغيرة تستعمل للنجاة عند تعرض السفينة للغرق.

(2) المرساة - وهي حجرة كبيرة وثقيلة يربط الحبل من ثقب في وسطها وتتدلى في الماء عند الإرساء لتثبيت السفينة.

(3) الصاري أو الشراع: والشكل الذي استعملته السفن العربية مثلث عادة وهو يستخدم لتوجيه السفن تبعاً لسير الرياح حتى لا تتعرض السفينة إلى الغرق.

(4) الدليل شخص له معرفة واسعة بالبحر وبإخطاره وبالريح والموانئ التي تتجه إليها السفن.

(5) البوصلة: اخترعها العرب ساعدتهم على القيام برحلات بحرية شرقاً وغرباً لأغراض تجارية وعلمية - فهي تعيّن الجهة التي تتجه إليها السفينة.

(6) المنارة: وهي أعواد خشبية تستند إليها أبراج حراسة تثبت في البحر قرب الشواطئ توقد عليها شعلات النار في الليل لتعطي الإشارة للسفن.

وتعدّ القرصنة من أخطر المتاعب التي تتعرض إليها السفن التجارية في البحار، وكانت بعض السفن التجارية مضطرة لأن تحمل على متنها متخصصين بالقتال بالنفط والنار للتصدي لقراصنة البحر (متلصلصة البحر) كما يشير الجغرافيون المسلمون إلى ذلك.

لقد أصبح العرب المسلمون أساتذة في الفنون البحرية لما فطروا عليه من الشجاعة وحب المغامرة. وخير دليل على ذلك الاصطلاحات البحرية العربية المستعملة حتى الآن في أوروبا. والتي تعود أصولها إلى اللغة العربية.

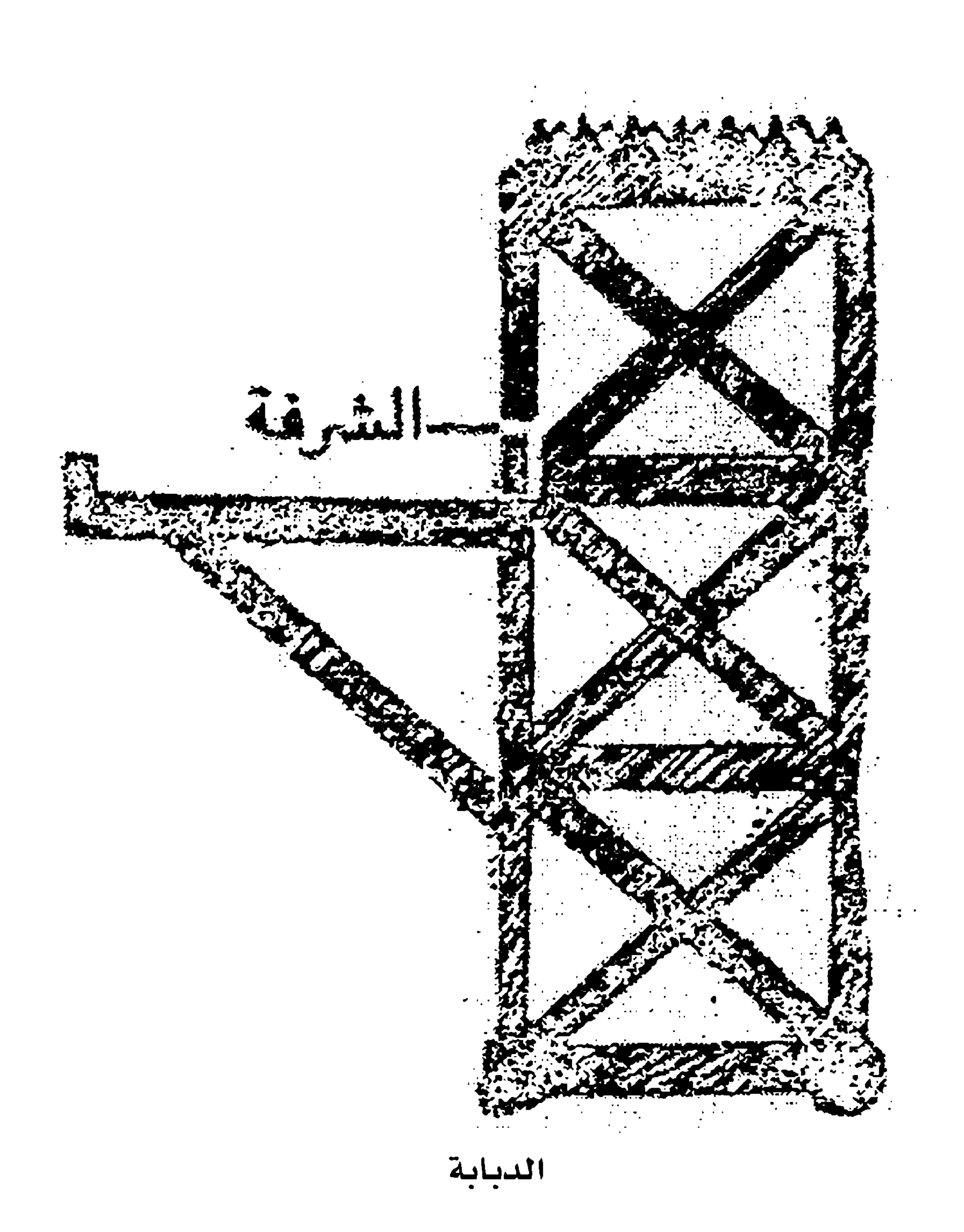
أنواع السفن الحربية:

- البارجة: تحمل خمسة وأربعين رجلاً منهم ثلاثة نفاطون وبحار إضافة إلى المجذفين والمقاتلة.
- البطسة: سفينة بحرية كبيرة يصل شراعها إلى أربعين ذراعاً وتحمل المجانيق والمقاتلة والأسلحة والذخيرة والمؤمن وتتألف من طوابق عدة تتسع إلى سبعمائة مقاتل.
- الحراقة: سفينة حربية تقوم برمي كرات النار على الأعداء في البحر.
- الحمالة: من سفن الخدمات المخصصة لنقل المؤن والذخيرة لرجال الأسطول.
- الخلية: سفينة شراعية كبيرة، ويتبعها زورق يقال له الركوه، وسميت بذلك تشبيهاً بالخلية من الإبل التي ترام على ولد واحد.
- الشلندي: مركب حربي كبير مسطح، مخصص لنقل المقاتلة والأسلحة.
- الشيني: من أهم قطع الأسطول وأكبر سفينة حربية وأكثرها استعمالاً تحمل المقاتلة للجهاد وكان يقام فيها أبراج وقلاع للدفاع والهجوم.
- بركة: من السفن الخفيفة الحركة.
- برعاني: نوع من السفن كان لبحارته براعة في استعمال المجاذيف في الحالات الجوية القاسية ومن هنا أخذ المركب اسمه.
- البوصي: سفينة صغيرة تكون مع السفن الأكبر تستخدم لحوائجهم المستعلجة.
- الجاسوس: سفينة حربية صغيرة، خفيفة الحركة، تسير في الليل بغير ضوء أو شعلة لكي تستطلع أخبار العدو.
- المزارب: سفينة طويلة متينة البنيان وتستعمل للاستكشاف أيضاً في أثناء الحروب.
- السميرية: نوع من السفن البحرية والنهرية الصغيرة وتحمل مقاتلين اثنين

ويحمل ملاحوها السيوف والرماح والتروس.

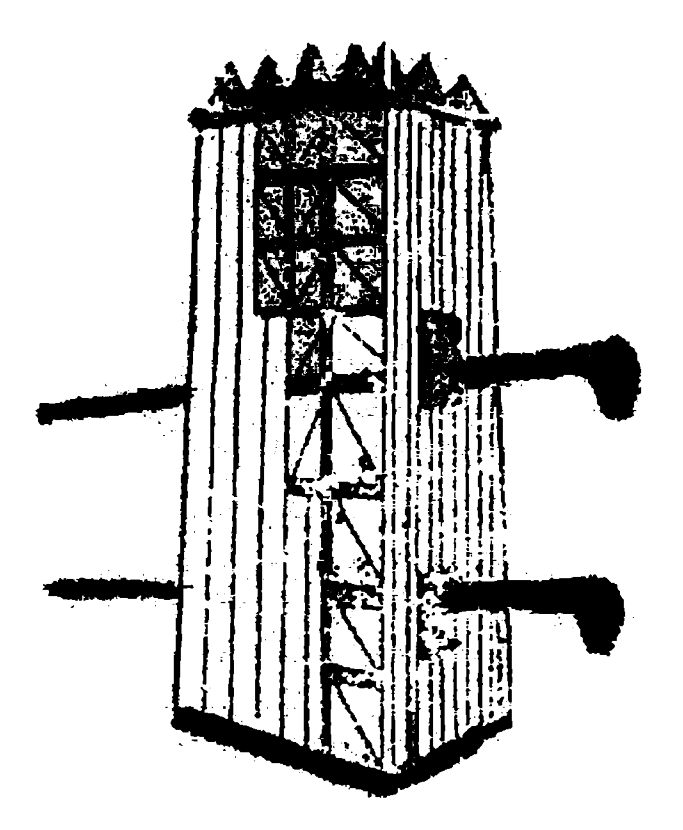
- الطيار: ضرب من السفن النهرية الخفيفة السريعة الحركة وتستخدم لأغراض عسكرية ومدنية.

- العشارى: من المراكب التي تسير بعشرين مجذافاً وتستخدم لنقل المقاتلة.



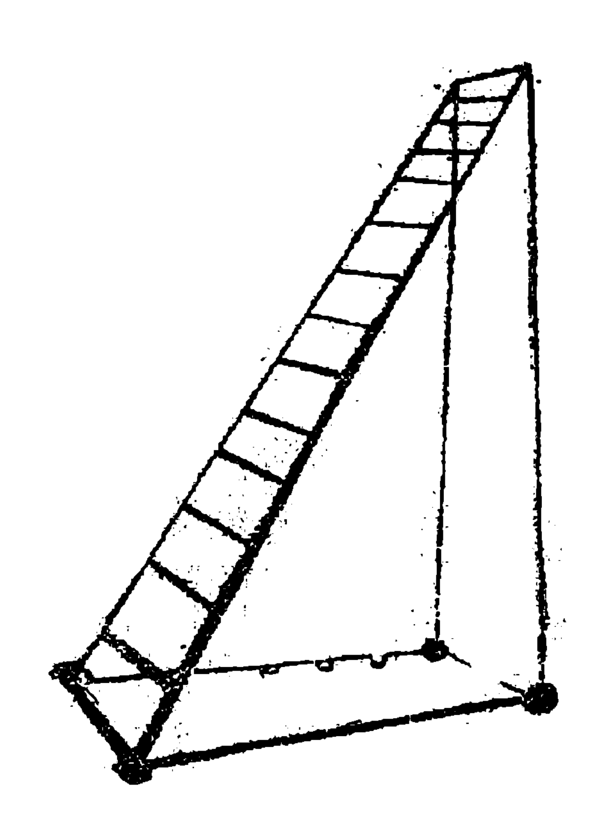
الدبابة

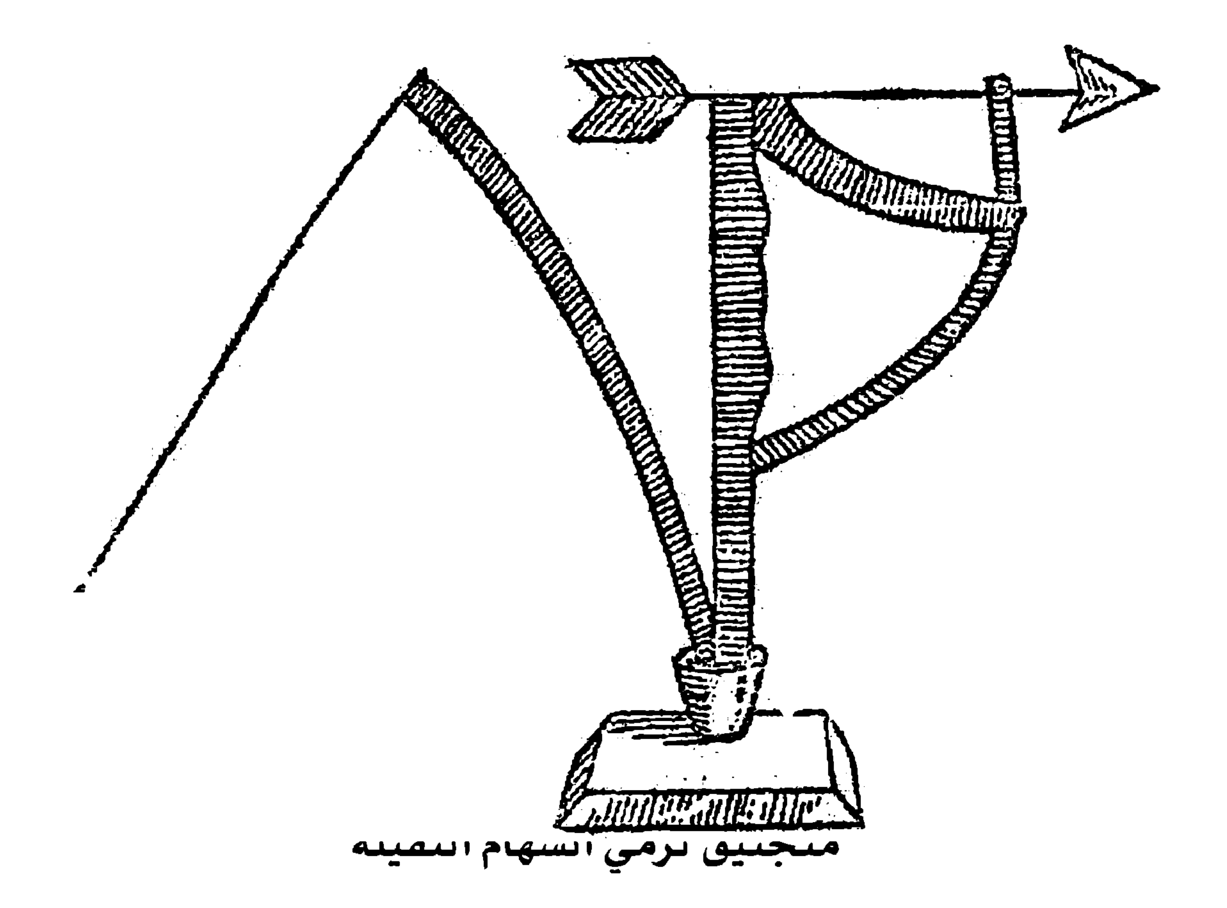
شكل من أشكال الآلة الحربية التي سماها العرب الدبابة



(راجع: تاريخ عُمان ودراسات في الحضارة الإسلامية، ص258)

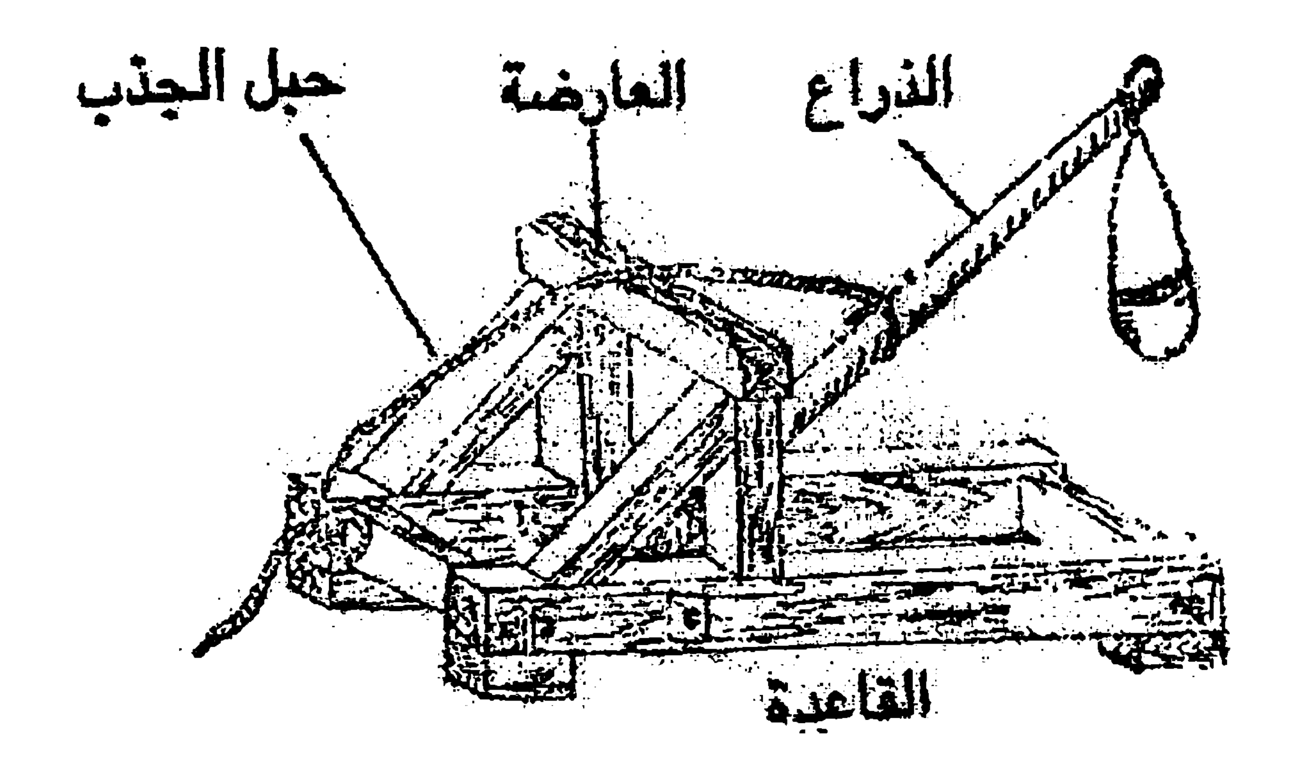
آلة من آلات الحصار الإسلامية، يختبئ داخلها الجنود ويلاصقون بها جدران الحصون، ثم يحاولون فتح ثغرات فيها بوساطة أعمدة الحديد المنتهية برأس يشبه رأس الكبش



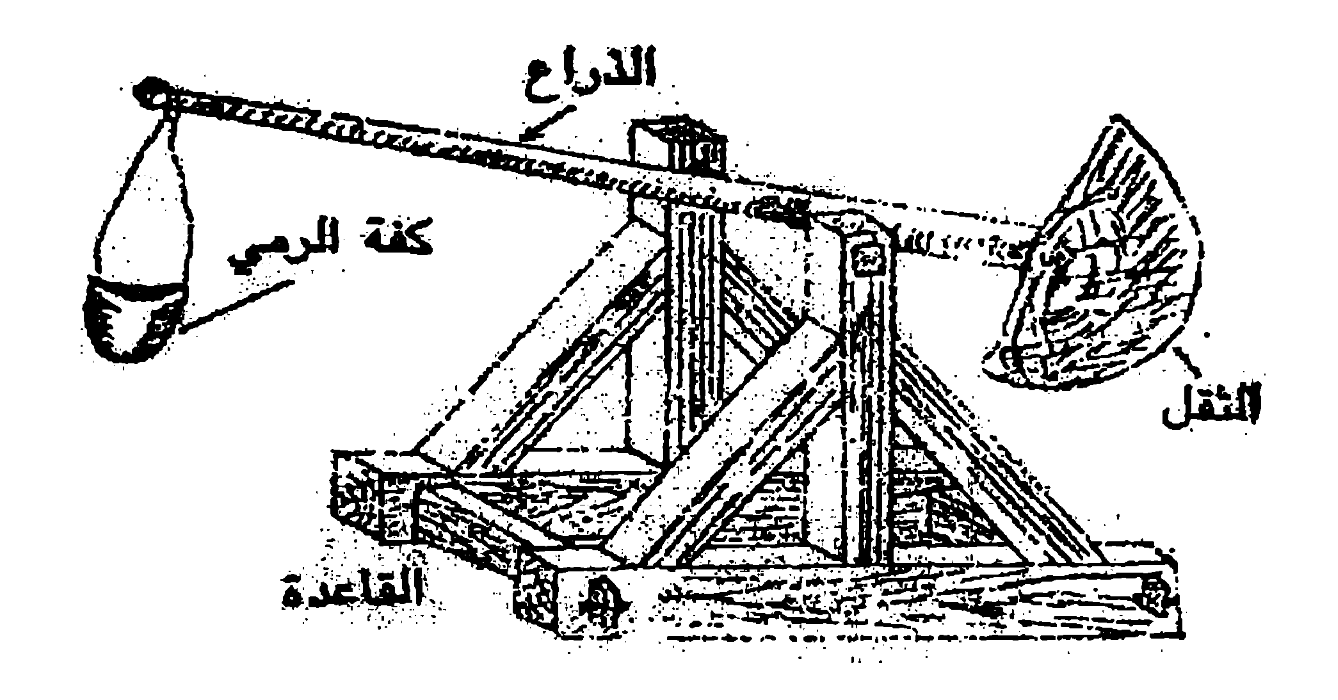


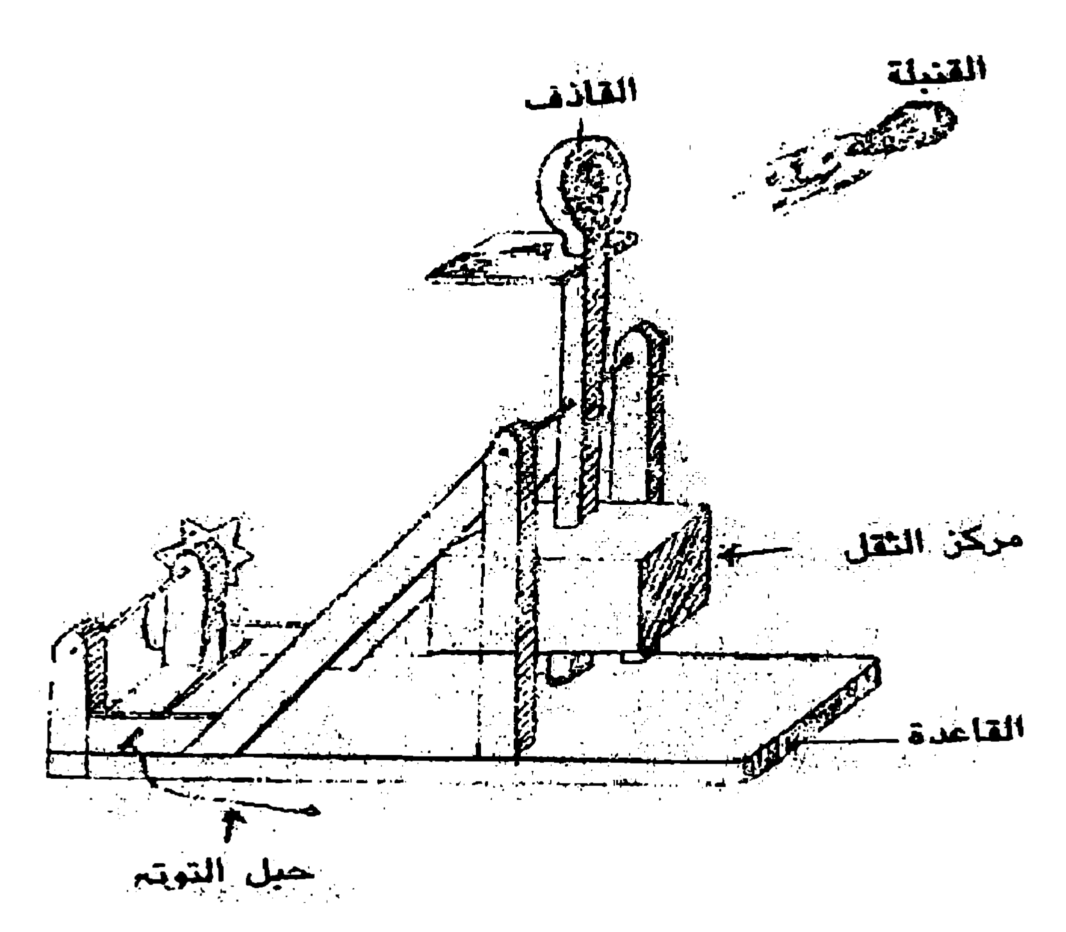
منجنيق لرمي السهام المميته

أنواع من المنجنيقات



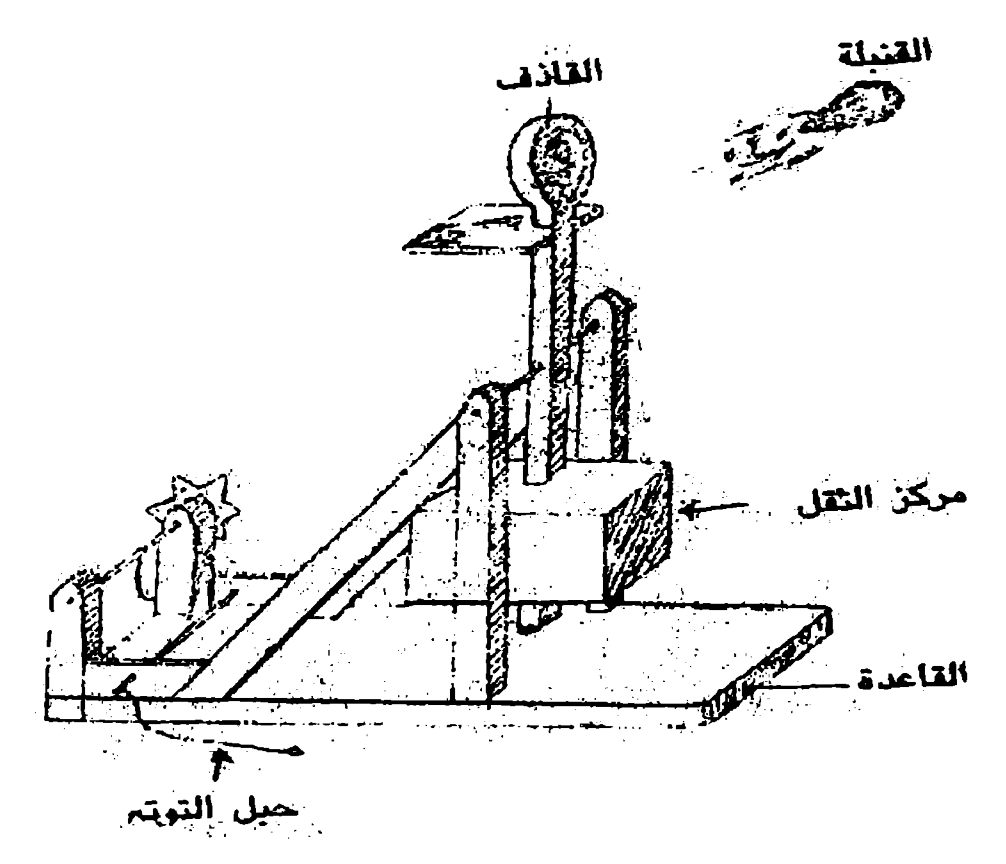
منجنيق آخر





(راجع تاريخ عمان ودراسات في الحضارة الإسلامية، 258، 259، 261)

نوع آخر من المنجنيق



(راجع تاريخ عمان، ودراسات في الحضارة الإسلامية، 262)

كذلك: فاروق عمر فوزي، النظم الإسلامية، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 1982م

آداب الحرب في الإسلام: (56)

في التراث التاريخي والفقهي الإسلامي العديد من المصادر تحوي مادة مهمة حول آداب الحرب وأصولها وعقيدة القتال عند المسلمين، وتستند هذه الكتب في شرحها على القرآن والحديث النبوي والواقع التاريخي. وفي الفهرست لابن النديم قائمة من الكتب الموسومة آداب الحروب.

وقد أشرنا فيما سبق إلى المبادئ التي أرساها الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته وأثناء غزواته التي قادها بنفسه، ثم ذكرنا بعض وصاياه صلى الله عليه وسلم، ووصايا الخلفاء الراشدين من بعده، وأن الذي يدرس المعارك التي خاضها الجيش فيما بعد غالباً ما يلاحظ مدى المعاملة الحسنة التي لقيها سكان البلاد المفتوحة من المقاتلة العرب الفاتحين.

لقد كان السلم هو القاعدة وكانت الحرب هي الاستثناء، وفي الوقت الذي

يميل فيه العدو إلى السلم فلا بدَّ للمسلمين من قبوله "وإن جنحوا للسلم فاجنح لها..."، وقد لاحظنا من مبادئ الحرب في الإسلام هو "لا ويل للمغلوب" بل لا بدَّ من حسن المعاملة من أجل إرساء قواعد سلم حقيقي مستقبلاً، فالوصايا والسياسة المطبقة على الأرض تدل على الامتناع عن التمثيل أو سوء معاملة الأسرى أو القتل العمد لأهل البلاد المفتوحة من غير المقاتلين أو معاقبة الشيوخ والنساء والأطفال، "ولا تقتلن امرأة ولا صغيراً ولا شيخاً كبيراً فانياً، ولا تحرقن نخلاً ولا تقلعنّ شجراً ولا تهدمن بيتاً".

وفي قول أحد القادة المسلمين لسكان إحدى المدن المفتوحة: "إني آمنتكم على أنفسكم وأموالكم وكنائسكم وبيعكم وسور مدينتكم". وفي التراث التاريخي الكثير من الجمل والنصائح ذات الدلالات الكبيرة ومنها: "إذا دان العدو وجب الأمان". "الصفح من ذي قدرة أصلح"، "من يكن له كرم تكرم بساحته الأسرى"، "لا عذر في غدر".

ومن هنا لم يأت تعليق المؤرخ والدبلوماسي الإنكليزي ليدل هارت في كتابه (لماذا لا نتعلم من التاريخ) بعد أن درس تاريخ العسكرية الإسلامية بأن الإسلام حقق مبدأ إرساء الحرب على أسس أخلاقية. ولابد لنا أن نعود ونتعلم من التراث الإسلامي هذه الأصول والقواعد ونستفيد منها في الوقت الحاضر.

الجهاد في العصر العباسي الأخير وما بعده:

لاحظنا أن الجهاد في القرن الأول وحتى الثالث الهجري كان نشطاً وكان هدف الدعوة الإسلامية توسيع انتشارها ليشمل ما يمكن شموله من العالم المعروف آنذاك. ولكن الدعوة الإسلامية لم تستطع أن تسيطر على أرجاء العالم كافة، وقد بقي هناك مجتمعات ودول خارج (دار الإسلام) يطلق عليها (دار الحرب). وكان على الدولة الإسلامية أن تتعامل مع هذه الكيانات، ولم يكن هذا التعامل على الرغم من الحروب دون قيم العدالة والكرامة. والمعروف أن الإسلام منع كل أنواع الحروب باستثناء الجهاد، فالجهاد بمعنى آخر هو الحرب الوحيدة

التي أجازها القانون الدولي في الإسلام كما يقول مجيد خدوري في كتابه (القانون الدولي في الإسلام، ص11).

على أن الجهاد لم يدع بالضرورة إلى القتال على الرغم من حالة الحرب بين دار الإسلام ودار الحرب، فالهدف هو نشر الدعوة وهذا يمكن تحقيقه بوسائل سلمية دون استخدام القوة. وكلمة الجهاد بمعناه اللغوي لا يعني الحرب وإنما بذل الجهد والقدرة وحث المسلم لبذل كل طاقته لإنجاز عمل معين. وكذلك فإن الجهاد بمعناه الاصطلاحي يعني بذل المسلم جهده لإنجاز الواجب كما قررته الشريعة أي بذل الجهد "الإقرار بالحق ومرافعة الظلم".

وفي هذا المعنى الاصطلاحي الأخير يمكن تعريف الجهاد بمعناه الشمولي أنه واجب شرعي على كل مسلم القيام به إما بالقلب أو باللسان أو باليد (القوة). لدفع الشر عن الإسلام ودولته. وفي المعنى الأخير (باليد أو بالقوة والقتال) اعتبر الإسلام الجهاد واجباً على المسلمين شرط كونهم قادرين.

إن المشاركة في الجهاد في نظر الإسلام واجب وثوابه الشهادة والجنة، وهو كما أشرنا سابقاً الحرب الوحيدة التي يجيز الإسلام القتال فيها.

وكان المسلمون ينخرطون في عمليات الفتوح جهاداً في سبيل الله، وبقى الأمر كذلك في صدر الإسلام وردحاً من الفترة الأموية، إلا أن المقاتلة المسلمين انشغلوا بعد ذلك في نشاطات أخرى في البلاد المفتوحة فتقلصت نسبة المشاركة في الفتوح وعمليات الجهاد، ومن هنا كانت سياسة الدولة العباسية بعد العصر العباسي الأول سياسة دفاعية هدفها الحفاظ على (دار الإسلام) وليس توسيعها. وبقي الأمر كذلك حتى نهاية العباسيين وما بعده من دويلات إسلامية مع وجود حالات استثنائية بطبيعة الحال.

وقد اتسق موقف الفقهاء مع الدولة الإسلامية مع الحفاظ على آداب الحرب في الإسلام، وعلى سبيل المثال لا الحصر نلاحظ أن الفقيه أبا حنيفة لم يشر بوضوح أن الجهاد هو الحرب التي تشن ضد غير المسلمين بسبب عقيدتهم غير

الإسلامية، بل نصح خلفاء الأمة، وهو يعيش في أواخر العصر الأموي وبداية العصر العباسي، بشن الحرب (الجهاد) في حالة واحدة وهي إذا ما شن سكان دار الحرب القتال ضد المسلمين واصطدموا بهم.

على أن الفقيه الشافعي في كتابيه (الأم والرسالة) دعا إلى شن الحرب ضد غير المسلمين بسبب عدم اعتناقهم للإسلام وليس بسبب اعتدائهم على دار الإسلام، وهو بهذا يمثل وجهة نظر مغايرة لفكر أبي حنيفة.

ولكن حين دخلت الدولة الإسلامية مرحلة الضعف تغير مفهوم الجهاد وغدا محدوداً واشترط أن يكون المسلمون أقوياء وأن قوة المسلمين العسكرية واضحة ومقتدرة. وظهر ابن تيمية في هذه الفترة، وكان مهتماً بالوضع الداخلي المتدهور للدولة الإسلامية، وقد أدرك عدم القدرة على الالتزام أو التقيد بالمفهوم الأول للجهاد. فقد كان العالم الإسلامي في زمنه يتعرض لهجمات الفرنج الصليبيين والمغول الذين دخلوا دار الإسلام وعاثوا فساداً بالدولة والمجتمع. ولذلك نلاحظ أن ابن تيمية فسر الجهاد بأنه: شن حرب دفاعية ضد غير المسلمين حينما يهددون (دار الإسلام). أما غير المسلمين الذين لا يحاولون النيل من دار الإسلام فلا يتعرض المسلمون لهم ولا يفرض عليهم الإسلام بالقوة لأن ذلك يناقض روح الدين الإسلامي ونصوص القرآن. ولكن إذا ما شن غير المسلمين الحرب ودخلوا دار الإسلام فالجهاد فرض وواجب على كل مسلم. وهكذا يصبح الجهاد ملزماً للمسلم في حالة الدفاع عن دار الإسلام (راجع المرجع السابق، ص12) فقط.

هوامش الفصل السادس (النظام العسكري)

(1) ابن سعد ، الطبقات ، ج2 ، 5 .- ابن هشام ، السيرة ، ج1 ، 280 .- الواقدي ، المغازي ، ج1 ، 7 .

(2) محمد جمال الدين محفوظ ، الاستطلاع الحربي في الإسلام ، جريدة الاتحاد ، 1982م .- محمود شيت خطاب جيش النبي ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، 4 ، 1982م .

(3) محفوظ ، رماة الحدق ، جريدة الاتحاد ، حزيران ، 1982م .

(4) ابن هشام ، السيرة ، ج4 ، 284 فما بعد .

(5) محفوظ ، العسكرية الإسلامية وقيمة الإنسان ، الاتحاد ، تموز ، 1982م .- علي المياح ، وصايا الحرب في الإسلام ، مجلة المجمع العلمي العراقي .

(6) سون تزي ، فن الحرب ، (مترجم) ، ص21 .

(7) علي المياح ، المرجع السابق ، 36 فما بعد .- حازم العارف ، الجيش العربي الإسلامي ، الرياض ، 1985م .

(8) محفوظ ، العسكرية الإسلامية ، 10 .

(9) البلاذري ، فتوح البلدان ، ج1 ، 202 .- اليعقوبي ، تاريخ ، ج2 ، 176 .

(10) دنيت ، مروان بن محمد ، جامعة هارفرد ، (بالإنكليزية) ، 1939م ، 123 .

(11) الطبري ، تاريخ ، ق2 ، 1381 فما بعد .

(12) المصدر نفسه .

(13) دنيت ، المرجع السابق ، 333 فما بعد .

(14) الطبري ، المصدر السابق ، 1690 .

(15) دنيت ، المرجع السابق ، 136 .

(16) المرجع نفسه .

(17) المسعودي ، مروج الذهب ، ج5 ، 276 ، 135 .

(18) الطبري ، تاريخ ، 1455 .

(19) المصدر نفسه ، 1490 .

(20) فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج1 ، بيروت ، 1970 .

(21) الطبري ، تاريخ ، 1379 .

(22) فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ، 1970 .

(23) حول التعبئة انظر : حازم العارف ، الجيش العربي الإسلامي ، الرياض ، 1985م .- الجيش والسلاح تأليف نخبة من الباحثين ، بغداد ، 1986م .- ستروكوف ، تاريخ الحروب ، (مترجم) ، القاهرة ، 1968م .- تاريخ عمان ودراسات في الحضارة الإسلامية ، تأليف نخبة من الباحثين ، تحرير فاروق عمر فوزي ، جامعة السلطان قابوس ، 2008م ، (الفصل الخامس بالنظام العسكري) .- خالد الجنابي ، تنظيمات الجيش في العصر الأموي ، بغداد ، 1984م .

(24) Dennett. Marwan Mohammed, ph.D thesis, Havard, pp.

(25) الطبري ، تاريخ ، ق2 ، 11967 .

(26) أخبار العباس وولده ، ص376 . - الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص20 .

(27) المصدر نفسه .
(28) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص366 .
(29) الجاحظ ، ثلاث رسائل ، تقحيق عبد السلام هارون ، 29 .
(30) حول التفاصيل راجع :
F. Omar, The Composition of the early Abbasid Suppor B.C.A 1968,
(31) البلاذري ، أنساب ، ج3 ، ص152 فما بعد .
(32) الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص143 .
(33) راجع التفاصيل في : فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ط3 ، عمّان ، 1988م .
(34) ابن المقفع ، رسالة في الصحابة ، 14 .
(35) الجاحظ ، رسائل ، تحقيق عبد السلام هارون ، 13- 14 .
(36) ابن طيفور ، بغداد ، 54 .
(37) الجاحظ ، مناقب الترك ، 29 .
(38) اليعقوبي ، بلدان ، 20 .- الطبري ، تاريخ ، ق2 ، ص1181 Bartold, Turkistan..Ip. 180
(39) راجع : Frye, Turksin Kharson.. Mul., 35, 1945
شعبان ، التاريخ الإسلامي ، ج2 ، 51 (مترجم) .
(40) شعبان ، التاريخ الإسلامي ، ج2 ، ص45 ، 47 ، 48 ، 55- 57 ، 62 (مترجم) .
(41) فاروق عمر ، الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، بيروت ، 1977 ، ص54-56 .
(42) خليفة بن خياط ، تاريخ ، ج2 ، ص475 ، (تحقيق العمري) .- الجاحظ مناقب الترك (ضمن رسائل 1964) .
(43) شعبان ، التاريخ الإسلامي ، ج2 ، ص55 .
(44) المرجع السابق ، 61 .
(45) المرجع السابق ، 65 .
(46) الأزدي ، تاريخ الموصل ، ج2 ، ص145 .- الطبري ، تاريخ ، ق3 ، ص305 .
(47) راجع : عبد الرحمن زكي ، السلاح في الإسلام ، القاهرة ، 1956م .- حازم العارف ، الجيش الإسلامي ، الرياض ، 1985م .- لبيد إبراهيم وآخرون ، الدولة العربية الإسلامية في العصر الأموي .- خالد الجنابي ، تنظيمات الجيش ، بغداد ، 1984م .- نخبة من الباحثين ، الجيش والسلاح ، بغداد ، 1986م ، تاريخ عمان ودراسات في الحضارة الإسلامية ، نخبة من الباحثين (تحرير فاروق عمر فوزي) ، جامعة السلطان قابوس ، مسقط ، 2008م .
(48) راجع نخبة من الباحثين ، الجيش والسلاح ، بغداد ، 1986م .
(49) راجع الفصل الإداري في هذا الكتاب (النظم الإدارية) .
(50) راجع : الجيش والسلاح ، بغداد ، 1986م ، (فصل التعبئة العسكرية) .
(51) راجع البحث المتميز للدكتور عبد المنعم رشاد ، أحوال الأسرى المسلمين في الدولة البيزنطية ، غير منشور .
(52) راجع : خالد الجنابي ، تنظيمات الجيش في العصر العباسي الثاني ، بغداد ، 1972م .

(53) فاروق عمر ، الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، بيروت ، 1978م .
(54) القزاز ، الحياة السياسية في العراق في العصر العباسي الأخير ، 62 .
(55) عن الأسطول الإسلامي راجع : محمد الحموي ، تاريخ الأسطول العربي ، دمشق ، 1945م .- عبد العزيز السالم والعبادي ، تاريخ البحرية الإسلامية في مصر وبلاد الشام ، بيروت ، 1972م .- أرشيبولد ، القوى البحرية والتجارية في حوض المتوسط ، القاهرة ، 1960م ، (مترجم) .- فاروق عمر فوزي وآخرون ، تاريخ عمان ودراسات في الحضارة الإسلامية ، سلطنة عُمان ، 2008م .
(56) راجع : فاروق عمر فوزي ، الجيش والسياسة ، عمّان ، الأردن ، 2005م ، ص37-39 .- فاروق عمر فوزي وآخرون ، تاريخ عمان ودراسات في الحضارة الإسلامية ، (مرجع سابق) ، ص52 ، محمد الخضر حسين ، أدب الحرب في الإسلام ، د .م ، 1974م .

مختارات من مصادر النظام العسكري

بالإضافة إلى المصادر التاريخية العامة نشير هنا إلى بعض المصادر المتخصصة :

- الهرثمي (صاحب المأمون) ، مختصر سياسة الحرب ، تحقيق عبد الرؤوف عون ، مراجعة محمد مصطفى زيادة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، القاهرة ، د .ت .
- الأنصاري ، عمر بن إبراهيم ، تفريج الكروب في تدبير الحروب ، القاهرة ، 1961م .
- ابن أعثم الكوفي ، أبو محمد أحمد ، كتاب الفتوح ، حيدر أباد الدكن ، 1969م .
- البياسي ، محمد بن عبد الله ، الإعلام بالحروب في صدر الإسلام ، القاهرة ، د .ت .
- ابن حسول ، أبو العلاء ، تفضيل الأتراك على سائر الأجناد ، أنقرة ، 1940م .
- الحموي ، أحمد بن محمد ، النغمات المسلكية في صناعة الفروسية ، بغداد ، 1950م .
- البلاذري ، أحمد بن يحيى ، فتوح البلدان ، القاهرة ، 1956م .
- العماد الأصفهاني ، عماد الدين محمد ، الفتح القسي في الفتح القدسي ، القاهرة ، 1956م .
- الكاتب ، عبد الحميد ، رسالة إلى ولي العهد في تعبئة الجيوش ، ضمن رسالة البلغاء ، القاهرة ، 1954م .
- الطرسوسي ، مرضي بن علي ، تبصرة الألباب في كيفية النجاة من الحروب ، بيروت ، 1948م .
- مجهول ، خزانة السلاح ، مخطوط في مكتبة الدراسات العليا ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، العراق . محمد بن محمد ، التدابير السلطانية في سياسة الصناعة الحربية ، مخطوط في مكتبة المجمع العلمي العراقي ، بغداد ، العراق .
- ابن المقفع ، عبد الله ، رسالة في الصحابة ، ضمن رسائل البلغاء ، القاهرة ، 1954م .
- المنقري ، نصر بن مزاحم ، وقعة صفين ، القاهرة ، 1962م .
- ابن هذيل ، الأندلسي علي بن عبد الرحمن ، حلية الفرسان وشعار الشجعان ، بغداد ، 1951م .
- الهروي ، علي بن أبي بكر ، التذكرة الهروية في الحيل الحربية ، دمشق ، 1972م .
- الجاحظ ، عمر بن بحر ، رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، جزءان ، القاهرة ، 1964م ، وكذلك 4 أجزاء ، 1948م .
- القلقشندي ، أحمد بن علي . صبح الأعشى في صناعة الأنشا ، مصر ، 1913م .

مختارات من المراجع والبحوث عن النظام العسكري

- أرشبيلد ، لويس ، القوى البحرية والتجارية في حوض المتوسط ، القاهرة ، 1960م (مترجم) .
- خماش ، نجدت ، الإدارة في العصر الأموي ، دمشق ، 1978م .
- عون ، عبد السلام ، الفن الحربي في صدر الإسلام ، القاهرة ، 1961م .
- الهندي ، إحسان ، الحياة العسكرية عند العرب ، دمشق ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، د .ت .
- ستروكوف ، ف . ، تاريخ فن الحروب ، القاهرة ، 1968م (مترجم) .
- كاستلان ، ج . ، تاريخ الجيوش ، القاهرة ، 1956م ، (مترجم) .
- الجنابي ، خالد ، تنظيمات الجيش في العصر الأموي ، بغداد ، 1984م .
- تنظيمات الجيش في العصر العباسي الثاني ، بغداد ، 1972م .
- عبد الحميد محسن ، جيش صلاح الدين الأيوبي ، بغداد ، 1985م .
- فوزي ، فاروق عمر ، نشأة الجيش النظامي في الإسلام ، بحث ضمن ندوة مكتب التربية لدول الخليج العربية ، أبو ظبي ، 1978م .
- الأمن في الدولة العربية الإسلامية ، آفاق عربية ، بغداد ، 1986م .
- مصادر التراث العسكري عند العرب ، بحث ضمن ندوة تاريخية ، الجامعة المستنصرية ، بغداد ، 1985م .
- الخليفة المقاتل مروان بن محمد ، بغداد ، 1984م .
- العرب في العصر العباسي الأول ، مجلة آفاق عربية ، بغداد ، 1977م .
- الخلافة العباسي في عصر الفوضى العسكرية ، بغداد ، 1977م .
- الجيش والسياسة في العصرين الأموي والعباسي الأول ، عمّان ، 2005م .
- تاريخ عُمان دراسات في الحضارة الإسلامية ، (تحرير فاروق عمر فوزي) ، تأليف نخبة من الباحثين ، قسم التاريخ ، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية ، جامعة السلطان قابوس ، 2008م .
- الاستخبارات في الجيش العربي الإسلامي ، بحث ضمن كتاب الجيش والسلاح ، وزارة الثقافة ، بغداد ، 1986م .
- نظرة جديدة إلى علاقة الترك بالخلافة العباسية ، مجلة المكتبة ، بغداد ، 1975م .
- النظم الإسلامية ، دبي ، الإمارات العربية المتحدة ، 1982م .
- جوتين ، دراسات في التاريخ والنظم الإسلامية (مترجم) ، الكويت ، 1980م .
- بوزورث ، ج ، جيوش الرسول صلى الله عليه وسلم ، مجلة آفاق عربية ، بغداد ، 1984م ، (مترجم) .
- خطاب ، محمود ، جيش النبي صلى الله عليه وسلم ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، بغداد ، 1980م .
- العدوي ، إبراهيم ، الأساطيل العربية في البحر المتوسط ، القاهرة ، 1957م .
- العارف ، حازم ، الجيش العربي الإسلامي ، الرياض ، 1985م .
- زكي ، عبد الرحمن ، الحرب عند العرب ، القاهرة ، د .ت .
- السلاح في الإسلام ، القاهرة ، 1956م .
- قادر ، نزار ، الجيش وتأثيراته السياسية والاقتصادية ، رسالة ماجستير ، جامعة الموصل ، العراق ، 1985م .

- بدر ، أحمد ، التنظيم العسكري عند العرب المسلمين ، مجلة دراسات تاريخية ، 4 ، 1981م .
- محفوظ ، محمد ، المدخل إلى العقيدة والاستراتيجية العسكرية الإسلامية ، القاهرة ، 1976م .
- نخبة من الباحثين ، الجيش والسلاح ، وزارة الثقافة ، بغداد ، 1986م .
- الحموي ، ياسين ، تاريخ الأسطول العربي ، دمشق ، 1945م .
- السالم ، عبد العزيز ، تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام ، بيروت ، 1972م .
- ماهر ، سعاد ، البحرية في مصر الإسلامية ، القاهرة ، 1967م .
- السلامة ، عبد الله ، الاستخبارات العسكرية في الإسلام ، سوريا ، 1991م .
- عواد ، كوكيس ، مصادر التراث العسكري عند العرب ، بغداد ، 1972م .
- زكي ، عبد الرحمن ، الحرب عند العرب ، القاهرة ، د .ت .
- زكي ، عبد الرحمن . السلاح في الإسلام ، القاهرة ، 1956م .
- بطاينة ، محمد ، الجيش وتمويله في صدر الإسلام ، مجلة دراسات ، عمّان ، 1981م .
- العسلي ، بسام ، فن الحرب في عهود الراشدين والأمويين ، بيروت ، 1974م .
- فرج ، محمد ، المدرسة العسكرية الإسلامية ، القاهرة ، 1979م .
- فرج ، محمد . السلام والحرب في الإسلام ، القاهرة ، 1960م .
- فرج ، محمد . العبقرية العسكرية في غزوات الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، القاهرة ، 1977م .
- طرخان ، إبراهيم ، النظم الأقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى ، القاهرة ، 1968م .
- أبو النصر ، عمر ، سيوف بني أمية في الحرب والإدارة ، بيروت ، 1963م .
- عرموش ، أحمد ، قيادة الرسول ، بيروت ، 1991م .
- أبو شريعة ، إسماعيل ، نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية ، الكويت ، 1981م .
- كامل ، عبد العزيز ، دروس من غزوة أحد ، القاهرة ، 1983م .
- عبد المنعم ، محمد ، محمد ، تاريخ الحرب في الإسلام ، الرياض ، 1987م .
- العشري ، عبد السلام ، يوم الصواري ، القاهرة ، 1990م .
- زماني ، أحمد ، بحوث حول النظام العسكري في الإسلام ، بيروت ، 1991م .
- كحيل ، عبد الوهاب ، الحرب النفسية في صدر الإسلام ، بيروت ، 1986م .
- عيّاد ، جمال ، نظم الحرب في الإسلام ، القاهرة ، 1370هـ .
- لومسي ، برنارد ، السياسة والحرب ، ضمن كتاب تراث الإسلام ، الكويت ، 1978م (مترجم) .
- هارت ، ليدل ، إلى الحرب ، بيروت ، 1965م (مترجم) .
- البوطي ، رمضان ، الجهاد في الإسلام ، دمشق ، د .ت .
- شلبي ، أحمد ، الجهاد والنظم العسكرية في التفكير الإسلامي ، القاهرة ، 1972م .
- حسين ، محمد الخضر ، أدب الحرب في الإسلام ، د .م ، 1974م .

مراجع باللغة الأجنبية:

-Pipes, D., Slaves, Soldiers and Islam, New Ifauen, 1981.

-Donner, F., The Early Islamic Conquests, Princeton, 1981.

-Bosworth, C., The Ghaznavids, Edinburgh, 1963.

-Crone, P. Slaves on Horses, Cambridge, 1980.

-The E. I., (new edition).

Hinds, M. The banners and battle Gies .., Beirut, 1971.

-Elad, A., characteristics .. ph.D.The Hebrew Univ of Jeveasalem, 1986.

-Gordon, M., The Breaking of a thousand swords, ph.D., Columbia Unit, 1993.

-Khaduri, M. The Islamic Lows of Nations.

الخاتمة

ولعلنا في خاتمة كتابنا نتعرض بإيجاز إلى ثلاثة موضوعات مهمة متصلة بالحضارة العربية الإسلامية ومن ضمنها - بطبيعة الحال - النظم. وهذه الموضوعات صيغت على شكل تساؤلات هي:

أولاً: هل تُعد الحضارة العربية الإسلامية - ومنها النظم - حضارة أصيلة ؟

ثانياً: ما هي العلاقة بين العروبة والإسلام ضمن إطار حضارتنا في القرون الإسلامية الأولى ؟

ثالثاً: هل تتحاور الحضارات أم تتصارع ؟

أما التساؤل الأول فهو هل يعد تراث الحضارة الإسلامية ومنها النظم الذي تكلمنا عنه تراثاً أصيلاً ؟

وللإجابة عن السؤال لابد أن نعرف اصطلاح "الأصالة". والواقع أن الباحثين اختلفوا في تعريف الأصالة حسب المنطلقات الفكرية والاجتماعية التي ينتمون إليها. ومهما يكن من أمر فيمكننا تعريف "الأصالة" بمعناها الاصطلاحي بأنها ذلك النتاج المبتكر Original الذي يضيف معلومات جديدة وموثوقة إلى معلوماتنا السابقة في حقل من حقول المعرفة الإنسانية أو العلمية، أو يضيف خبرة عملية جديدة أو يبتدع فكرة مبتكرة في عملية بناء المجتمع وتطور نظمه المختلفة. ولعل أهم شرط في هذا النتاج المبتكر هو أن يذلل عقبات رئيسية في طريق تطور الحضارة البشرية.

وليس من الضروري أن تكون حضارة ما أصيلة في مجموع مظاهرها أو

نظمها، بل قد تختص الأصالة في بعض المظاهر دون غيرها. فالإضافات المبدعة قد تكون في بعض الحقول الفكرية دون غيرها أو في بعض النظم دون بعضها الآخر. ومع ذلك فإن هذه الحضارة تعد حضارة أصيلة وليست مجرد ناقلة أو متكّلة أو متقوقعة، وذلك لأنها أضافت إضافات جديدة في حقول معينة ومحددة ساعدت على تقدم الإنسانية. فإذا كانت الحضارة العربية الإسلامية لم تضف - على سبيل المثال - الشيء الكثير في حقل النظم السياسية، فإنها أضافت إضافات مبدعة في حقل النظم المالية والإدارية والعسكرية والعلمية، كان لها أثر في تقدم الحضارة الإنسانية.

إن الأصالة بهذا المعنى تصبح مجموعة من القيم والمعايير والمثل والمظاهر والمعارف التي يحال إليها من أجل معرفة "هوية" حضارة ما من الحضارات أو إدراك شخصيتها المتميزة عن غيرها، ومن خلال هذه المرتكزات أو المقومات البارزة يمكن التفريق بينها وبين حضارات أخرى. ثم إن قضية الأصالة لا بدَّ وأن تستند على التاريخ، ذلك لأن الحضارة بما فيها مرتبطة بتجارب تاريخية موغلة في وجدان الأمة، بمعنى أنها حصيلة تجارب المجتمع في الماضي وصولاً إلى الحاضر، وما أنجزه من أعمال وأضافه من خبرات في شتى المجالات (راجع فاروق عمر فوزي وآخرون، تاريخ عُمان ودراسات في الحضارة الإسلامية، مسقط، 2008م).

لقد اختلط مفهوم "الأصالة" في الحضارة بمفاهيم أخرى مثال التفاعل والاقتباس، والتقليد والتجديد (المعاصرة) أو التحديث والعولمة. ولابد لنا أن نقرر بدءاً أن ليس هناك حضارة جاءت من العدم فـ "لا يستطيع أن يخرج شيئاً من لا شيء.."، وأن التراث الحضاري هو ملك الإنسانية جمعاء حيث ساهمت مجتمعات كثيرة في الماضي مساهمات بارزة ومتميزة في تطوير المعارف والنظم وابتكار أساليب جديدة أرفدت المعرفة بخبرات نقلت المجتمع البشري من طور إلى طور. ولهذا "لا يمكن الجزم أن حضارة ما مبدعة لم تتأثر بما سبقها من حضارات"، فلكل أمة دورها في تفسير ومعرفة ما قام به من سبقها ثم إضافة ما

تستطيع إضافته إلى المعرفة البشرية، فالحضارة لا تتكامل إلا بمعرفة اللاحق للسابق والاعتراف بفضله وقدره. وبجملة واحدة فإن تكوين الحضارات يفرض اعتماد كل منها على الأخرى بصورة من الصور، فما الحضارات إلا أدوار ومراحل في حركة واحدة هي حركة تطور المجتمع الإنساني. فالأصالة في حضارة ما ليس في كونها أنتجت تراثاً من العدم، بل في مقدار تفاعلها وأخذها وعطائها مع الحضارات الأخرى بحيث نتج عن ذلك كله إضافات جديدة مبتكرة إلى المعرفة البشرية في مجال أو أكثر من المجالات.

والقضية التي تهتم بها العديد من المجتمعات الإنسانية هي كيف يمكن التوفيق بين الأصالة والمعاصرة. وبمعنى آخر كيف يمكن الحفاظ على المثل والقيم والتقاليد والمؤسسات التي ابتكرتها حضارة ما من الحضارات وضمان استمرارية النافع منها وتحصينه من سلبيات التحديث السريع المفضي إلى التغريب والاستلاب. فالخطر هو أن تستمر عملية التحديث والمعاصرة إلى ما لا نهاية، وغالباً ما تتحول إلى تغريب بسبب الاقتباس السهل عن الآخرين. دون النظر إلى ملاءمة الأفكار والنظم المقتبسة مع طبيعة المجتمع ومقوماته. وبكلمة واحدة الاقتباس وحده لا يجدي، ولا بدَّ من تأصيل القضية من خلال تطوير المفاهيم والمثل استناداً على روح العصر وجعلها نهجاً في الحياة العامة لا مجرد أشكال مقتبسة، وهنا تتضح جدوى الاستجابة للمعاصرة. وفي هذا المجال تأتي التجربة اليابانية نموذجاً نافعاً فاليابانيون مثلاً عرفوا كيف يحافظون على تقاليدهم الموروثة وقيمهم، وتمسكت العائلة اليابانية بكثير من تقاليدها في تربية الأطفال وطريقة الزواج... وبقيت وسائل الإعلام اليابانية حصناً منيعاً للتقاليد اليابانية الموروثة فدعت باستمرار إلى الحفاظ على نظام القيم اليابانية الذي يشكل الركيزة الأساسية لضمان استمرارية النهضة وتحصينها من سلبيات التحديث والمعاصرة السريعة التي قد تؤدي إلى التغريب والاستلاب وفقدان الهوية.

أما مسألة التساؤل عن العلاقة بين العروبة والإسلام ضمن إطار الحضارة فقد شكّلت مشادّة بين الباحثين، فمنهم من اقتصر على تسميتها بالحضارة

العربية ومنهم من سماها الحضارة "الإسلامية" ومنهم من جمع بين الصفتين المتلازمتين وأطلق عليها الحضارة "العربية - الإسلامية". ونحن لا نريد أن ندخل في التفاصيل، ولكننا نقول إن الإسلام بدأ بين العرب وفي موطنهم فهم، كما قال الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، "مادة الإسلام". وأن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم عربي وأن كتاب الله تعالى، القرآن: نزل باللغة العربية، وكان العرب هم الذين حملوا رسالته إلى الأصقاع بداية حتى دخلت فيه شعوب أخرى فيما بعد. وأكثر من هذا فإن بروز فكرة العربية/ العروبة لغة ورابطة جاء بتأثير الإسلام ابتداءً بالقرآن والحديث النبوي. وباللّغة العربية وضعت أسس الثقافة العربية الإسلامية وتطورت في فترة التكوين. وبهذه الطريقة التحم واندمج الداخلون الجدد في الإسلام بحملة الرسالة من العرب. وصار المؤمنون الجدد عرباً، لا باعتبار العنصر وإنما لأن العروبة أضحت فكراً وديناً وخلقاً- فهي والحالة هذه، طريقة في التفكير- وهوية "ثقافية" لها سماتها وديناً لأن العربية وسيلة فهم الإسلام والتفقه في أحكامه، وخلقاً له إطاره القيمي ومثله. ومن هنا جاء الربط بين فهم الإسلام وبين معرفة اللغة العربية بوصفها شرطاً لازماً لذلك. "فالشريعة عربية وإذا كانت عربية، فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم العربية حق الفهم، لأنهما سيّان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز". ويؤكد ابن خلدون المعنى ذاته حين يقول: "علم اللسان العربي أركانه أربعة وهي: اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة"، وجاءت مقولة محمد رشيد رضا "لا يمكن تصور حضارة إسلامية من غير اللغة العربية".

ولكن في المقابل ... فإن ازدهار العربية وانتشارها إلى أقاليم عديدة جاء بتأثير الإسلام، فلولا الإسلام ما كان للعرب هذا الدور البارز الذي يذكره التاريخ في الفترة الإسلامية الوسيطة. ولا شك أن العقيدة الإسلامية هي التي أمدتهم بتلك الفاعلية الكبيرة لتبليغ الإسلام ونشره ثم لبناء حضارة تقوم أساساً على العقيدة التي أمدتها بمقوماتها الروحية والخلقية والفكرية. ولعلنا ندرك هذا التكامل بين العروبة والإسلام في حركة الحضارة في نتاج العديد من العلماء غير المسلمين من نصارى وصابئة ويهود ومجوس نبغوا في المجتمع العربي الإسلامي

وحققوا إنجازات كبيرة في ميدان العلوم والمعرفة بسبب مرونة العرب وحبهم للاندماج والاختلاط وبسبب تسامح الإسلام وسعة أفقه الذي وفر لهم الأمن والاستقرار والكرامة وحرية العمل المبدع. إن هذه البيئة في (دار الإسلام) هي التي جعلت ما أنتجه العلماء على اختلاف جنسياتهم يصل إلى أوروبا ويعرف هناك من خلال اللغة العربية التي ظلت طوال قرون عديدة لغة العلم والثقافة الوحيدة في العالم العربي - الإسلامي. ومن هنا فقد أطلق الغربيون على هذه العلوم التي نقلوها إلى أوروبا مصطلح (العلوم العربية) بغض النظر عن هوية العالم الذي ألف في تلك العلوم. مما يدل بوضوح على مدى التلاحم بين العروبة والإسلام وأنهما صنوان متلازمان ووجهان لعملة واحدة في تلك الفترة التاريخية (المرجع السابق).

"أما المسألة الثالثة والأخيرة التي نود الإشارة إليها فهي التساؤل هل تتحاور الحضارات أم تتصارع ؟

فمن المتعارف عليه أن الإنسان هو مصدر الثراء وهو العامل الأساسي في بناء الحضارة، وأن هذا الإنسان مدني بطبعه واجتماعي بفطرته ولا يمكنه العيش بمعزل عن الآخرين. لذا صار لزاماً عليه أن يتواصل مع الآخرين إذا أراد أن يعيش ويتقدم في المجال الحضاري".

"إلا أن الجماعات البشرية التي تكونت في العالم لم تكن على نمط واحد، بل أصبح لكل منها جملةً من القيم والتقاليد والمعتقدات والوسائل، ومعنى ذلك أن لكل جماعة خصوصيتها التي تختلف بها عن الأخرى. إلا أن هذا الاختلاف في العصور الماضية كان يفضي في بعض الحضارات إلى التفاعل فالتكامل والانسجام مثلما حدث في الحضارة العربية الإسلامية في أوج ازدهارها ابتداء من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ولكن الأمر اختلف في العصر الحديث حيث باتت بعض الحضارات ترغب في فرض ثقافتها على الحضارات والأمم الأخرى، مما مهد السبيل لما يسمى (صراع الحضارات). وقد رفعت الأمم القوية شعارات عديدة لتبرير هذا الصراع الذي نتج عنه حروب، واضطرابات،

وإن كان الهدف الحقيقي والخفي هو صراع مع الآخر الذي يخالفه في القيم الحضارية وفي مظاهر الثقافة. فكانت النتيجة تفوق "قيم الصراع" على قيم "الحوار" والمصالحة والامتزاج من خلال المعايشة والمصلحة المشتركة.

ولعلنا تجاه هذين الموقفين: الحوار أم الصراع، نشير إلى نموذجين اثنين: أولهما: الحضارة العربية - الإسلامية في عصورها المزدهرة بين القرنين الثالث والثامن الهجريين/ التاسع والخامس عشر الميلاديين كنموذج لموقف الحوار والتعايش، وثانيهما: الحضارة الغربية في العصر الحديث كنموذج لموقف الصراع والتصادم وفرض قيم وثقافات على الشعوب الأخرى التي تتمسك بهويتها وخصوصيتها" (المرجع السابق).

وقبل أن نتكلم عن الموقف التوفيقي والمنفتح للحضارة الإسلامية لا بدَّ لنا أن نذكر باختصار الأسس التي ارتكزت عليها هذه الحضارة وهي إجمالاً:

أولاً: المبادئ الإنسانية التي جاء بها القرآن الكريم وكذلك السنة النبوية الشريفة وحثهما على اقتباس المعرفة والعلم من أي مصدر جاءت.

ثانياً: العناصر الثقافية المستمدة من تراث العرب قبل الإسلام وذلك بتبني ما لا يتعارض مع تعاليم الإسلام. أو بإحداث تغييرات في عناصر أخرى بما يتوافق مع العقيدة الإسلامية وقيم المجتمع عبر عمليات تنقيح وتهذيب.

ثالثاً: عناصر من الثقافات الأجنبية التي وجدها العرب والمسلمون في الأقاليم الجديدة التي دخلت ضمن الدولة الإسلامية أو تلك التي أصبح لها علاقات دبلوماسية (سلمية) أم حربية. حيث شجعت الدولة الإسلامية عمليات الأخذ والعطاء من خلال عمليات الترجمة من اليونانية والسريانية والفارسية والهندية (السنسكريتية) وغيرها.

إن التلاحم بين هذه الأسس الثلاثة جعلت الحضارة الإسلامية ومن ضمنها النظم في عصر ازدهارها تتميز بظهور جماعة مثقفة (نخبة) تتصف بقدرتها على الانفتاح على التراث الأجنبي والتبادل الفكري مع الآخر، مما شجّع لدرجة كبيرة على التسامح والأخذ والعطاء والاعتراف المتبادل بثقافة الشعوب.

يقول الكندي وهو يعبر بوضوح عن هذه النزعة الإنسانية في حضارتنا الإسلامية: "ومن أوجب الحق ألاَّ ندم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزيلة، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديّة، وينبغي ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق".

ويؤكد النظرة نفسها ابن رشد حين يقول: "ثم ننظر في الذي قالوه (أي القدماء من غير المسلمين) وأثبتوه. فما كان موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه. وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم".

ويقول عرفان عبد الحميد إن هذا الاعتراف والإشادة بإنجازات المتقدمين من الحضارات الأخرى السابقة للإسلام أو المعاصرة له مردّه أمران: أولهما إدراك العلماء في المجتمع الإسلامي وحدة الحقيقة لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه، وثانيهما لأن الحقيقة لا يصلها فرد بعينه، فالحق لم يصبه الناس في كل وجوهه ولا أخطؤوه في كل وجوهه بل أصاب منه كل إنسان جهة.

إن هذه القدرة على الأخذ والعطاء والتمثيل وإعادة البناء والابتكار والإضافة وذلك بالانتفاع من الحضارات والثقافات الأجنبية، حوّل عناصر الثقافة الأجنبية إلى عناصر ثقافية عربية في لغتها؛ إسلامية في محتواها. وقد أكد هذه الخصوصية المتميزة للحضارة الإسلامية أكثر من باحث ومستشرق في أوروبا فقد قال جولدزيهر على سبيل المثال لا الحصر: "إن الإسلام قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص الآراء وتمثلها، وأكد قدرته على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حُلّلت تحليلاً دقيقاً...".

إن هذه المزايا مكنت المسلمين لا على حفظ التراث القديم (علوم الأوائل) وترجمته وتنميته فحسب بل على ابتكار وإضافة أفكار ومعارف جديدة، ومن هنا اعتبرت الحضارة الإسلامية حضارة أصيلة.

ولا بدَّ أن نذكر بأن هذه الحضارة العربية الإسلامية "التوفيقية" وما تحلت به من مثل أخلاقية تجاه الآخر، لم تكن مرتبطة بنفوذ قوي وسيادة مركزية لدولة الخلافة ولا حتى مرتبطة بالوحدة السياسية لتلك الدولة بل كانت الدولة الإسلامية في ذروة الازدهار الحضاري دولة ليست قوية عسكرياً ولا موحدة سياسياً وهي فترة القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين فما بعد.

أما **النموذج الثاني**: وهو نموذج الصراع فيتجلى في خطاب التعالي الذي تمارسه بعض الدوائر الغربية وما ينشأ عنه من ردود فعل لدى الطرف الآخر. إن كثيراً من تجليات الصراع القائم بين الغرب والشرق ناجم عن المقدمات التي تبناها الغرب عبر بعض مفكريه وفلاسفته، إذ نلحظ أنهم رأوا أن الحضارة الغربية هي (نهاية التاريخ) وهي قمة ما وصلت إليه الإنسانية من رقي وتفوق. وهذا ما نلمسه في أفكار فوكاياما وتخريجات هتنغتون وما نتج عن ذلك من محاولات الغرب عبر وسائل متنوعة فرض الثقافة الغربية على الشعوب الأخرى التي تتمسك بهويتها وخصوصيتها. إذ لا بقاء - على زعم المفكرين الغربيين - للثقافات المحلية والوطنية بل النهوض والمستقبل لثقافة عالمية هي في حقيقتها ثقافة غربية أطلق عليها اسم (العولمة) التي بإمكانها التغلغل إلى الثقافة والتعليم والسياسة والفنون والاقتصاد والإعلام وغيرها من مجالات النشاط الإنساني.

وبقدر علاقتنا بالثقافة العربية - الإسلامية، فقد خضعت الساحة العربية والإسلامية في مطلع العصر الحديث لتأثيرات الفكر الغربي التي نفذت إلى المنطقة لا في صورة حوار ثقافي قائم على التفاهم والاعتراف المتبادل لخصائص الطرف الآخر، وإنما في صيغة "استلاب ثقافي" أريد به ربط المنطقة فكراً وتوجهاً بثقافة الغرب بوصفه الأفضل والأنسب والأنفع، ويلعب الغرب القوي عسكرياً والمتنفذ سياسياً والمتقدم تقنياً، دوراً في عملية ربط الشعوب عامة والشعوب العربية والإسلامية خاصة فكراً وتوجهاً بالثقافة الغربية.

"وعلى عكس المفكرين المسلمين آنفي الذكر والذين اعترفوا بالأخذ من الحضارات السابقة (علوم الأوائل) وخاصة في حقول العلوم العقلية (من طب

وهندسة وفلسفة وعلوم الطبيعة وغيرها) نادى مفكرو الغرب بنظرية الصراع الحضاري. فقد أشار فرنسيس فوكوياما في كتابه (نهاية التاريخ) أن النموذج الليبرالي السياسي والاقتصادي والثقافي هو النموذج الأفضل والأكثر رواجاً في العالم، وعدّ الديمقراطية الغربية نقطة القمة للبشرية والصورة النهائية للنظام العالمي وبالتالي فهي تمثل "نهاية التاريخ". لقد ساد الاعتقاد بأن النموذج الغربي سيعم العالم بعد تفكك الاتحاد السوفياتي وانهيار نظامه الأيديولوجي، وصار العالم أحادي القطب (القطب الغربي) الذي شعر أن بمقدوره أن يفرض ثقافته على بقية أرجاء العالم. ثم جاءت مقالة صموئيل هتنغتون الموسومة "صدام الحضارات"، الذي أشار أن الصراع في العالم بعد انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفياتي لن يكون أيديولوجياً أو اقتصادياً بل ثقافياً. وإن هذا الصراع بين الحضارات سوف يشكّل آخر طور من أطوار الصراع في العالم الحديث. ويشير هتنغتون أن ادعاءات الغرب بالعالمية يضعه بشكل متزايد في صراع مع الحضارات الأخرى وأخطرها الإسلام وحضارته.

"والواقع أن جعبة هتنغتون ليس فيها غير معطيات الصراع والصدام، وهو فيما ذهب إليه ينطلق من أوضاع سياسية راهنة متأزمة أوجدها الغرب قبل غيره، ثم يستنبط منها اجتهادات وتخريجات غير صحيحة، فهو في مقالته لم يشر إلا إلى حالات الصراع بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي متناسياً حلقات الحوار والتفاعل الحضاري التي قامت بينهما في حالات السلم وحتى في حالات الحرب، حيث اتصفت تلك الصلات بالأخذ والعطاء والتأثر والتأثير المتبادل بين الحضارتين في العصور السالفة.

إن الأفكار التي بثها فوكوياما وهتنغتون وغيرهما والتي تدعو إلى عدم التعاطي مع الحضارات الأخرى على قاعدة التكافؤ والنديّة والشراكة الإنسانية، بل على التعالي والتسلط هي المسؤولة عن انتشار ما يسمى بثقافة "العولمة" بمعناها السلبي في الزمن الحاضر الذي نعيش فيه".

وليس من السهل إعطاء تعريف جامع للعولمة لأن كل عالم أو مفكر متخصص في حقل من الحقول يدلي بدلوه وينظر إليها من زاوية تخصصه، فهي بالنسبة

لرجال الثقافة والاجتماع تعني صهر المثل والقيم الثقافية والاجتماعية في بوتقة واحدة وتصفيتها بحيث لا يبرز منها إلا قيم ومعايير الدولة المتنفذة. والشيء نفسه ينطبق على حقول السياسة والاقتصاد وغيرها. ولعل العولمة بهذا المعنى هي غلبة ثقافة أو حضارة معينة بكل قيمها ومعاييرها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية على الحضارات الأخرى، وبهذا تنتفي الخصوصية والتعددية التي اتسمت بها شعوب العالم المختلفة لحساب نظام مهيمن "شمولي" واحد. وللعولمة آثارها السلبية والإيجابية فهي متعددة التأثير متشعبة الاتجاهات فهناك عولمة سياسية وعولمة اقتصادية وعولمة اجتماعية يصل تأثيرها إلى فئات المجتمع المختلفة وإلى الأسرة والمرأة والفرد في المجتمع، وهناك العولمة الثقافية وغيرها من مظاهر الحياة" (المرجع السابق).

ونحن في العالم العربي والإسلامي أمام مفترق طرق، لأن الأمر لا يتعلق بخيار التجاوب مع العولمة أو عدم الاستجابة لها ورفضها كليّاً، بل علينا أن نقدم خياراً آخر يرتكز على الحوار والتواصل المتكافئ من أجل بث ثقافة مرتكزها حق الإنسان في العيش الكريم متمتعاً بحقوقه وكرامته التي نصت عليها كل الشرائع السماوية والأرضية بدلاً من التسلط والاتهام غير المبرر والفرض بالقوة أو بالحرب أو التهديد بها، تلك الوسائل التي استنزفت الطاقات ومنعت سبل التلاقي بين الشعوب وأفرزت ردود فعل عنيفة، ولنا في الموقف الذي سلكته حضارتنا العربية الإسلامية في القرون الإسلامية الأولى في الأخذ والعطاء واحترام ثقافة الآخر، خير سند وقاعدة للاستمداد والانطلاق. وإذا أردنا لموقفنا الإنساني القديم الجديد هذا أن يحترم من قِبل الآخر بحيث يعيره أذناً صاغية لابدّ أن نكون في الوقت نفسه قادرين وأقوياء في مجالات الحياة المتنوعة.

"والدعوة التي نطلقها نحن العرب والمسلمون إلى شعوب العالم المختلفة وخاصة الغربية أن ننظر إلى الصفحات المشرفة في التاريخ الحضاري الذي ساهم في بنائه العرب والمسلمون مع الشعوب الأخرى عبر التاريخ، خلفية إيجابية في بناء الحضارة الإنسانية الحالية والمستقبلية، ولا نتطلع إلى الوراء إلى مظاهر

سلبية سياسية أم حربية أم غيرها. إننا لا نريد من التاريخ شداً إلى الوراء وإعاقة للحركة والتفاهم، بل نريده عاملاً للانطلاق لمستقبل أفضل من الحاضر" (المرجع السابق).

مختارات من المصادر الأولية

- ابن خلدون ، عبد الرحمن ، المقدمة ، دار إحياء التراث العربي ، د .ت .
- الجاحظ ، عمرو بن بحر ، رسائل الجاحظ (عدة طبعات) .
- الماوردي ، علي بن محمد ، الأحكام السلطانية ، شركة مصطفى البابي بمصر ، ط2 ، 1966م .

مختارات من المراجع الحديثة:

- مرزوق ، عبد الصبور ، الغزو الفكري ، مكة للطباعة والإعلام ، د .ت .
- فوكويانا ، فرنسيس ، نهاية التاريخ ، (مترجم عدة طبعات) .
- سعيد ، ادوارد ، الاستشراق ، ترجمة كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، 1981م .
- عبد الرحمن ، طه ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 2000م .
- إبراهيم ، عبد الله ، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة- تداخل المفاهيم ورهانات العولمة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 1999م .
- الدوري ، عبد العزيز . التاريخ والحاضر ، بحث ضمن كتاب تفسير التاريخ ، بغداد ، د .ت .
- الدوري ، عبد العزيز . حول التكوين التاريخي للأمة العربية ، المستقبل العربي ، بيروت ، 1977م .
- عبد الحميد ، عرفان . الخصائص الثقافية للتاريخ العربي الإسلامي ، مجلة الأمن والجماهير ، بغداد ، 1988م .
- فوزي ، فاروق عمر وآخرون ، تاريخ عُمان ودراسات في الحضارة الإسلامية ، منشورات جامعة السلطان قابوس ، مسقط ، 2008م .
- السيد ، عزمي وآخرون . الثقافة الإسلامية ، دار المناهج ، عمّان ، 2002م .
- الجابري ، محمد عابد . العولمة والهوية الثقافية ، مجلة المستقبل العربي تصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2/1998م .
- الجابري ، محمد عابد . نحن والتراث ، بيروت ، 1980م .
- الأطرش ، محمود . العرب والعولمة ، مجلة المستقبل العربي ، 3/1998م .
- ضاهر ، مسعود . الثقافة العربية في مواجهة المتغيرات الدولية الراهنة ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، 1993م .
- ياسين ، السيد . مفهوم العولمة . مجلة المستقبل العربي ، عدد 228 ، 2/1998م .
- طالب ، محمد سعيد . النظام العالمي الجديد والقضايا العربية الراهنة ، الأهلي للطباعة ، دمشق ، 1994م .
- برهومة ، عيسى ، صراع القيم الحضارية ، مركز دراسات الشرق الأوسط ، عمّان ، 2005م .
- هتنغتون ، صموئيل . صراع الحضارات ، ترجمة عرفان عبد الحميد ، مجلة الندوة ، م6 ، عدد1 ، عمّان ، 1995م .